





up

9



LOGICA

LIBRI TRE

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

SECONDA EDIZIONE

ESEGUITA SULL' ESEMPLARE DELLA PRIMA

USATO E ANNOTATO

DALL' AUTORE



INTRA

TIPOGRAFIA DI PAOLO BERTOLOTTI

MDCCCLXVIII.

H. G. C. S.

OPERE
EDITE E INEDITE

DELL' ABATE

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

ROVERETANO



INTRA
TIPOGRAFIA DI PAOLO BERTOLOTI
MDCCCLXVII.

Proprietà Letteraria.

IDEOLOGIA

E

LOGICA

VOLUME IV.



LOGICA

LIBRI TRE

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

SECONDA EDIZIONE

ESEQUITA SULL'ESEMPLARE DELLA PRIMA
USATO E ANNOTATO
DALL'AUTORE



INTRA

TIPOGRAFIA DI PAOLO BERTOLOTTI

MDCCCLXVII.

Il Nuovo Saggio sull' Origine delle Idee si cita col titolo di IDEOLOGIA secondo la quinta Edizione di Torino, 1851-52, per i Cugini Pomba.

Il SISTEMA FILOSOFICO si cita secondo l' Edizione di Casale nel volume intitolato INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA, 1850, pel Casuccio.

28107000
4-MA
ONE END SILE

LUOGO CHE LA LOGICA DEE OCCUPARE
NELL'ENCICLOPEDIA DELLE SCIENZE.

Le scienze sono il prodotto del pensiero riflesso e libero (1), col quale l'uomo si rende consapevole di quello che già sa, ma non sa di sapere, e rende più esplicito, ordinato e maneggevole o applicabile all'azione il sapere, di cui è consapevole. L'ordine non lega solamente insieme le parti di ciascuna scienza, ma anche le scienze stesse.

2. *Quest'ordine avvincolando tra loro tutte le scienze rende non solo utile, ma anche bello il sapere umano consaperole, ed*

(1) Per libero s'intende che non s'asserisca nulla gratuitamente, di modo che tutto ciò che s'asserisce sia o immediatamente o mediatamente giustificato dalla ragione. I fatti che danno materia al pensiero non s'escludono dal pensiero libero, purché siano provati. Quindi il pensiero libero non si deve confondere col pensiero puro, col quale l'hanno confuso alcuni filosofi tedeschi, quasi che il pensiero non fosse libero, se non a condizione di prender tutto, anche la sua materia, da se stesso.

5. Che poi la Logica deva seguitare immediatamente all'Ideologia, in questo modo si può mostrare.

Lo spirito umano produce a se stesso tutte le cognizioni di cui è capace, applicando il lume intellettuale a quello che cade nel suo sentimento, ne' termini e negli oggetti del medesimo. Se l'uomo fosse un ente dotato di sola intelligenza, e di sensitività animale, e non avesse oltracciò delle facoltà attive, quale sopra tutte è il libero arbitrio, egli non isbaglierebbe mai nel fare una tale applicazione. Poichè la maniera d'applicare il detto lume, se si fa astrazione dall'arbitrio, è istintiva e d'un istinto razionale, cioè guidato dallo stesso lume, che è ad un tempo quello che viene applicato, e che guida l'uomo ad applicarlo.

Per la stessa ragione se il libero arbitrio si trovasse sempre in uno stato perfetto, e in questo stato eleggesse sempre il bene morale, l'uomo anche colla sua intelligenza procederebbe di sicuro passo alla verità e non cadrebbe in errore (1). Ma non essendo questa la condizione presente dell'uomo, e come l'esperienza ci mostra, la libertà dell'umano arbitrio essendo lontana dalla sua ideale perfezione, e spesso eleggendo il male a preferenza del bene, ond'anche la ragione rimane scossa e vacillante, conviene soccorrere all'uomo da un doppio lato, cioè dal lato della volontà, coll'Elica e cogli eccitamenti alla virtù, rimuovendola dal vizio, e dal lato dell'intendimento, colla Logica e cogli esercizi del diritto ragionare.

6. Vediamo dunque come nasca la Logica e con essa l'altre scienze, e se a queste deve essere anteposta o fatta seguire.

Quando il buon'istinto razionale (che non è mai svelto interamente dalla natura umana) s'esercita lungamente in applicare il lume intellettuale, ragionando, senza esser travolto dall'impeto delle passioni cieche, o dall'arbitrio, egli coll'esperienza e coll'abitudine si rinforza, e l'uomo acquista facilità e sicu-

(1) Di qui il sommo degli italiani filosofi scrive: In statu innocentiae non solum non potuit error esse, sed nec qualiscunque falsa opinio. S. Th. de verit. XVIII, 6.

rezza di ragionamento. Arte significa abito operativo, e così nasce nell'uomo una prima Arte di ragionare.

7. Ma la mente umana in appresso riflette sopra quest'Arte ed osserva che questa, come tutte l'altre (che altramente non sarebbero arti), segue costantemente certe regole, allora le raccoglie e le ordina queste regole, e così nasce la Scienza dell'arte logica, qual prodotto maturato della riflessione.

8. Questa riflessione, produttrice della Logica come scienza, si fa dunque coll'applicazione del lume intellettuale al ragionare e all'arte di ragionare, che s'acquista dagli uomini prima e indipendentemente dall'esistenza d'una scienza del diritto ragionare.

E poichè ogni ragionare è un'applicazione continua del lume della ragione, apparisce che nel ragionare c'è sempre una dualità, cioè: 1° il lume che s'applica, e 2° ciò a cui s'applica.

Ciò a cui s'applica il lume dell'intelligenza può essere 1° o il lume stesso, 2° o altre cose diverse dal lume: quest'altre cose sono sentimenti per sé ciechi, o appartenenze di questi sentimenti, come la materia, termine del sentimento animale.

Quando il lume intellettuale s'applica a se medesimo per mezzo d'una riflessione, egli fa due uffici ad un tempo, quello di lume, e quello d'illuminato; il che è quanto dire serve di regola e di regolato, di misura e di misurato, di norma secondo cui la mente giudica, e di giudicato, di guida alla mente e di termine a cui ella è guidata, di mezzo e di fine, e così via: tutte queste dualità sono comprese nella prima, lume, e illuminato. E di qui le scienze formali, che sono appunto l'Ideologia e la Logica. Quest'ultima si può dunque definire « la dottrina del lume intellettuale considerato come principio e guida del ragionamento » (1° def.).

Che se il lume intellettuale non s'applica a se stesso, ma ai sentimenti e a tutto ciò che essi contengono, allora si producono le scienze materialie, che così si dicono, e non materiali, perchè quantunque abbiano una materia, non sono però costituite dalla forma, che altramente non sarebbero scienze.

9. Ora chi considera l'assunto indicato della Logica (5) e la sua relazione coll'altre scienze, facilmente intende, come essa deva non poco aiutar la mente a trovar l'altre scienze e

ad evitare in tale opera gli errori, di che con ragione fu chiamata dagli antichi « Organo », cioè strumento del pensare, e di qui ancora la ragione, perchè all'altre scienze, eccetto l'Ideologia, cioè a tutte le scienze materiale, s'antepone.

II.

UFFICIO ED UTILITÀ DELLA LOGICA.

10. Se non ci fossero nell'uomo delle forze perturbatrici della mente, e atte a sedurre la sua facoltà dell'assenso, che sovente da lui si nega alla verità e si concede all'errore, basterebbe all'uomo, come dicevamo (5), per procedere ragionando direttamente al vero, l'istinto razionale, e l'arte naturale acquistata coll'esercizio del medesimo (6). Ma contro la perturbazione della mente, che gli viene in parte dalle passioni e in parte dalla debolezza della sua propria volontà, o dalla malizia, egli prova il bisogno di premunire il suo intendimento, e il fa colla riflessione su questi stessi pericoli, e sui modi d'evitarli. Quindi dalla consapevolezza della propria infermità d'animo, e fallacità di pensiero, gli uomini furono mossi all'invenzione della scienza Logica.

Poichè rimanendo sempre in non pochi di essi, tuttochè difettosi, qualche rettitudine, e non potendosi abolire mai interamente la naturale ordinazione e inclinazione della natura umana alla verità ed alla virtù, subiscono a malincuore, sebbene in parte volontariamente, quel giogo della sensitività, che oscura loro il sereno della mente o ne limita lo sguardo. Dopo essersi dunque accorti gli uomini ed avere lungamente sperimentato il rischio, a cui sono, di traviare dal vero, anche nelle cose più gravi, se ne misero in guardia, e nacque allora in essi il desiderio di riflettere attentamente sulle fallacie della propria e dell'altrui mente, e sugli andamenti del pensiero, vegliandone i passi, notando quelli che sembrano più difficili e lubrici, come gli scogli nelle carte de' navigatori. Chè venuti in tanto sospetto; non si contentarono più di lasciar andare da sè la propria facoltà di ragionare, ma vollero di più rendersi consapevoli di ciò che ella faceva, sperando così di torsi d'attorno il timore de'

suoi naufragi. Quando dunque gli uomini già prevedono e incontrano più volte il pericolo, per evitarlo quanto più possono, inventano la Logica, cioè « la scienza dell'arte del ragionare » (Def. 2).

A questo tempo e a questo modo la scienza si fa guida dell'arte naturale, e la perfeziona e l'assicura. Poichè come il lume della ragione dirige l'uomo all'uso del ragionare, e quest'uso, durando molto tempo, diventa abito ed arte, così la scienza sopravveniente che si trae dalla riflessione scientifica ripiegata tanto sopra il lume, quanto sopra l'abito già acquistato, arricchisce la mente umana di principi e di regole formolate, fisse, e certe, alle quali riscontrando ogni movimento della propria e dell'altrui mente, l'uomo rileva, se procede per via diritta, o per una torta, e lo ravvia sulla diritta se mai si torce.

III.

UTILITÀ STORICA DELLA LOGICA.

11. Di qui la somma utilità della scienza logica.

È degno d'osservazione, che in tutte quelle nazioni, nelle quali la Logica o non fu inventata, o non pervenne alla perfezione, nè pure l'altre scienze poterono farvi buona presa, o non allignarvi al tutto, e se anco v'allignarono un po' di tempo, presto imbastardirono: attalchè la scienza Logica, secondo la costante deposizione della storia, si può riguardare come condizione necessaria d'un grande sviluppo, e incivilimento dell'umanità. Il che noi vediamo comprovato dal confronto del mondo orientale col l'occidentale. Il rigore razionale ed operativo di questo sopra di quello, si dee attribuire, chi ben considera, in grandissima parte all'essere in questo nata e fiorita la Logica, laddove in quello o essa non nacque, o fu poco coltivata ed esercitata (1).

12. L'invenzione della Logica o della Dialettica, che riguarda

(1) La ragione poi, che nell'Occidente più che nell'Oriente si coltivasse la Logica, dee prima di tutto attribuirsi all'indole diversa delle stirpi.

il ragionare vestito di parole, secondo le notizie che ci pervennero, è dovuta all'Italia. Zenone d'Elea nella Lucania (1), il primo forse tra' filosofi che scrivesse il dialogo, introdusse quella maniera rigorosa e coerente di disputare, di dimostrare, di difendere e d'impugnare, che procede per via di regole e di principii precedentemente stabiliti. E appunto da quest'epoca, in cui la Dialettica fu trovata (secolo V. avanti Cristo) incominciò quel progresso regolare delle scienze, e quello sviluppo ordinato dello spirito umano, che non interruppe di poi mai più il suo filo, ma trapassando per tutte le più strane e le più crudeli vicende della società, lo condusse fino a noi, e lo condurrà fino agli ultimi uomini, se non si distrugga prima quella scienza dialettica che lo rende immortale.

13. Dall'Italia questa scienza passò in Grecia, dove ricevette la sua perfezione, e diede a quelle scuole filosofiche tanta vita e tanto calore, che si possono assomigliare ad altrettante palestre, in cui s'esercitava un'atletica del pensiero; e in quelle pugne intellettuali, tutte a regola e a misura d'arte, fu educata robusta, ardita, destra e molteplice la mente greca, onde non ci fu mai alcun'altra nazione, tra le gentili, che desse al mondo lo spettacolo d'una filosofia più ricca, più forte, e divisa in scuole con tanta precisione definito, e con formole, volea dire, tanto incisive.

14. La dottrina dialettica che aveva educati i filosofi della Grecia, come altrettanti atleti del mondo intellettuale, e che s'era perfezionata ella stessa in questi esercizi ginnastici, trovò quivi stesso un uomo singolare, che la raccolse con somma sagacità e straordinaria esattezza e pazienza, e la consegnò in libri, che, trionfando delle ingiurie de' tempi, giunsero fino a noi; non è necessario dire, che quest'uomo è Aristotele. Gli originali suoi scritti passarono a Teofrasto, che Aristotele fece suo successore nella scuola, ed erede della sua biblioteca, e da Teofrasto gli ereditò Neleo di Scepsis nella Troade. I discendenti di questo molto tempo appresso li vendettero guasti dall'umidità e dalle tignole a caro prezzo ad Apellicone di Téos che ne molli-

(1) Diog. Laert. I, 18: VIII, 31; IX. 25—Sext. Emp. adv. Mathem. VII. p. 371 ibiq. Fabric.

pliciò gli esemplari assai scorretti. Finalmente Silla, presa, l'anno 85 prima di Cristo, Atene, trasportò in Italia la biblioteca d'Apellicone, e il grammatico Tiraunione diede ordine a buona parte di que' libri. Andronico poi di Rodi avendola da lui, ci lavorò pure intorno, e ne comunicò al pubblico altri non pochi esemplari (1).

15. È difficile poter determinare con precisione quati sieno i meriti d'Aristotele nel perfezionamento della Logica (2).

Certo, egli trovò prestì al suo lavoro molti materiali; poichè la scuola d'Elea e di Megara e sopra tutto Platone avevano usato

(1) La storia dei libri originali d'Aristotele ci fu conservata da Strabone (L. XIII, p. 419. ed. Casaub. 1587) — Plutarco nella vita di Silla (c. XXVI), Stuida (art. Σύλλα) e Ateneo (Deipnosoph. I, 2, §. 35). Chi vuol vedere delle osservazioni critiche su queste diverse relazioni legga l'Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique, ecc. par Ch. L. Michelet. Paris 1836.

(2) Il lettore vede che noi usiamo la parola Logica nel senso moderno, non come l'usa Aristotele. Poichè tanto la parola Dialettica, quanto la parola Logica è usata da Aristotele costantemente per indicare l'arte o la scienza di ragionare secondo i probabili, e lo stesso è da dirsi della parola Topica. Indi gli avverbi ἀδύνατον, ἱερως, τινός, γυναικίως, ἀνδρῶν, ἀπὸ θεῶν, in Aristotele significano sempre probabilmente, e i contrapposti sono ἀνέναντον, ἀνδρῶν, ἡγεμονίως, προμηθεύς, θεομηθεύς, ἡγεμονίως, in τῷ ἡγεμονίῳ, che tutti significano veramente o necessariamente (V. Alex. Aphrod. ad Arist. Metaph. II). Ora la scienza e l'arte che riguarda il ragionare necessario, e che si contrappone, secondo Aristotele, al dialettico o logico, è da lui chiamata Analitica e filosofia (V. Diog. Laert. in vit. Arist.), e per Analitica intende quella che dividendo il raziocinio nelle sue parti, giunge all'esame de' suoi primi elementi, ond'egli definisce l'Analisi: Causarum ex causis continuata in eo usque prosecutione, donec ad prima eius rei de qua quaeritur, elementa perveniamus (Ethic. III); per Filosofia poi, intende quella che tratta dell'ente e del bene, delle prime o più comuni nozioni delle cose considerate da lui più formalmente, e in quanto servono al discorso, che ontologicamente. È opinione di Samuele Petìt (Observat. Miscell. IV, 9) seguito da Giovanni Teof. Buhle (Bibliothek der alten Literat. IV Stück in Comment. Societ. Reg. Göttingens. V. XV, p. 106 segg), che i tre libri μετὰ φυσικῆς annoverati nel catalogo di Diogene Laertio, s'occultino ne' tre ultimi de' Metafisici, e questa stessa opinione fu ultimamente sostenuta da Ch. L. Michelet nell'opera sopraccitata. Non la crede però sufficientemente fondata Cristiano Augusto Brandis (De perditis Aristotelis libris. De ideis et de bono sive philosophia. Bonnæ, 1823.)

con ogni sottigliezza del ragionamento, e scopertine tutti gli artifizi e gli andirivieni, sia per avviluppare l'avversario, sia per disciogliere i viluppi, e r'ha chi reputa che le stesse categorie sieno state fornite ad Aristotele da' suoi predecessori (1). Laonde quello che dice Giovanni Filopono, che Aristotele abbia il primo ridotta a scienza l'arte del ragionare, la quale prima di lui si usasse senza principi o regole (2), crediamo doversi restringere alla teoria del sillogismo, che indubitamente è invenzione di quell'acutissimo e perseverante ingegno, e Aristotele stesso a sè la rivendica (3).

(1) *Vossio, De nat. Art. Log. IV, 8, § 3.* — Alcinoos vuole che nel Parmenide e in altri dialoghi di Platone, sieno già adombrate le dieci Categorie (*Instit. ad doctr. Platon. 5*). — Boezio espone l'opinione di quelli che attribuivano le categorie ad Archita Tarentino in questa maniera: Architas etiam duos composuit libros quos καθόλου λόγους inscripsit, quorum in primo hae decem praedicamenta disposuit. Unde posteriores quidam, non esse Aristotelem huius divisionis inventorem, suspicanti sunt, quod Pythagorae vir eodem conscripsisset: in quo sententia Jamblicus Philosophus est, non ignobilis: cui non consentit Themistius, neque concedit cum fuisse Archytam, qui Pythagoreus Tarentinusque esset, quique cum Platone aliquantulum vixisset, sed Peripateticum aliquem Archytam, qui novo operi auctoritatem voluisse nominis condere (*Praefat. l. I. Praedicam.*). Lo scoliaste armeno David (*Ed. Bekk. p. 30. A.*) dice che il titolo dell'Opera d'Archita fosse ἀπὸ τοῦ γενικοῦ. Simplicio poi, ora afferma che s'intitolasse ἀπὸ τοῦ παντός (*ib. p. 40. A.*), ora che il titolo fosse ἀπὸ τοῦ καθόλου λόγου (*ib. p. 33. A. not.*). Ma tanto David quanto Simplicio citano Archita il Tarentino, e quest'ultimo dice, che Jamblico confrontò le dieci Categorie d'Archita con quelle d'Aristotele e ne mostrò le differenze e le ragioni di queste. Forse Aristotele alludeca ad Archita senza citarlo, quando nella *Metafisica* (*I, 5*) enumera i dieci principi de' pitagorici, pe' quali devesi intendere i pitagorici posteriori. Poichè nominando poi Alcmeone di Crotona che visse avanti a Pitagora, dice, che questi avea ammessi i principi contrari, ma non ancora definito quanti e quali fossero — *V. Alessandr. Afr. in Metaph.*

(2) Magnas item accessionem fuit ad artem disserendi quandoquidem ab ipsis robur normas praeceptaque coaravit; et demonstrandi rationem eum via instituit. Non superioris memorum Philosophi demonstrare, quidem, ac evidentibus probationibus uti sciebant, sed demonstrare, ac evidentes probationes conficere ignorabant, atque idem illis usureniebat quod auctoribus, qui coram secare non quoniam, culosis autem uti probo quoniam. *Philop. in rit. Arist.*

(3) Aristotele parla sempre sfavorevolmente dello stato della dialettica prima che venire lui a darle legge, ma il luogo più classico è quello

16. *Ma qualunque sia la parte che questa scienza deve alle meditazioni individuali d'Aristotele, certo è che il suo Organo rappresenta e raccoglie tutta l'arte di ragionare che ebbe mai il mondo antico; e questa ridotto a principi fissi e connessa, e dirisato nelle sue parti con una brevità precisa, e uno sottiliezza maravigliosa, e l'incatenamento delle diverse proposizioni procede così stretto, che può esser chiamata la Matematica pura della Filosofia.*

Nè altra opera importante scritta a modo di scienza pervenuta a noi da quella età, a talchè l'Organo Aristotelico rimane il solo grande monumento di questa scienza, come Piramide nel deserto (1).

47. A veder mio apporisce providenziale la coincidenza di questi due avvenimenti, l'Organo d'Aristotele portato da Lucio Cornelio Silla in Roma ne' suoi originoli, e il Cristianesimo, che trova diffusi gli esemplari dell'Organo negli 85 anni trascorsi dalla presa d'Atene alla venuta di Cristo, ne' quali l'Organo potè essere studiato, commentato e spiegato pubblicamente in Atene da Cratippo di Mitilene e da altri peripatetici, e in Roma stessa da Nicolo di Damasco e da Xenarco di Seleucia al tempo d'Augusto, sotto cui nacque Cristo. E di vero la Logica e il

con cui conclude il libro degli Elenchi sofistici. Quivi dopo aver detto, che l'oratoria politica e l'altre arti s'erano avanzate un poco alla volta, aggiungendo quelli che venivano appresso, il che è facile, al poco che era stato inventato da prima, « che era il difficile; soggiunge, che all'opposto la dialettica non esisteva affatto prima di lui come arte. » Di questa « trattazione della dialettica non c'era già parte di coltivate e parte no, « ma non esisteva affatto nulla ». Poiché i maestri precedenti « non erano devano già d'istruire rettamente, coll'insegnar l'arte e quelle cose che dall'arte si fanno, come se chi professasse d'insegnar la scienza d'evitare che dolgono i piedi, poi non insegnasse già come si deve tagliare il corame e come formare gli stromenti da riparare i piedi, ma desse invece molti generi di variati calzari: avrebbe giocato all'uso, ma non insegnata l'arte. Ora circa la Rettorica c'erano molte cose dette in antico; ma della maniera di fare i sillogismi prima non avevamo nulla che potessimo dire, ma abbiamo faticato gran tempo cercando noi col l'esercizio ». — Alessandro Afrodisi. attribuisce pure l'invenzione dell'arte sillogistica ad Aristotele in I. Prior. 2. 3.

(1) *Non credo che il Nyāya di Gotama possa fare eccezione a questa sentenza.*

Vangelo sono due dottrine che in modo ammirabile s'accordano, si chiamano e reciprocamente si confermano; poichè tutti e due hanno per loro oggetto la verità; ma come il Vangelo dà agli uomini la Verità compiuta, così la Logica non ragiona che della verità formale, il che però basta a poterla chiamare con s. Agostino scientia veritatis (1).

Certo era stato tutto preordinato dalla Provvidenza alla più celere e più stabile diffusione del Vangelo. Come a questo intento dovea servire la vastità dell'Impero romano e la diffusione della sua lingua, così pure era necessario, che gli uomini che doveano ricevere, conservare e difendere la dottrina evangelica, possedessero l'Organo del ragionamento. Il popolo romano era già dotato per natura d'un pensiero retto e logico, e questa potenza di pensare solidamente era stata non ultima delle cause, che avean formata la sua grandezza. Chè sempre accade, che per la forza prevalente del pensiero una nazione imperi alle altre, come un individuo acquista per essa una superiorità sugli altri; e là dove si affievolisce il valor della mente, il che avviene ordinariamente pe' viziosi costumi, anche la prosperità, lo splendore, la grandezza, l'indipendenza, la libertà delle nazioni irrimediabilmente declinano. Non è dunque a maravigliare, che Cicerone chiamasse massima l'arte del ragionare, ed eloquentemente ne celebrasse la morale e civile importanza (2).

18. Poichè dunque in Roma fu posto il centro del Cristianesimo e la sede del sommo sacerdozio, dove le menti e per natura e per scientifica disciplina erano acconce al ragionare; si strinse fin da principio una federazione utilissima e maravigliosa tra il Cristianesimo e la scienza dialettica, e quello armato di questa poté combattere anche col discorso il paganesimo e l'eresia, e gli errori più cavillosi, e sviarli dagli ulluni loro ritiri, dove più

(1) *Contra Acad. III, 29.*

(2) Attulit (Servius Sulpicius) hanc artem omnium artium maximam; quasi lucem nil es, quae confusa ab aliis aut respondebantur, aut agobantur. Dialecticam mihi videris dicere, inquit. Recto, inquam, intelligis. *Brut. c. XLI.* — Dialectica habet rationem, ne cui falso assentiamur; neve unquam captiosa probabilitate fallamur; eaque quae de bonis et malis disserimus, ut tenere tuerique possimus. Sine hac arte quemvis arbitramur a vero abduci fallique posse. *De fin. c. XXI.*

tenlarano nascondersi con argomenti sofistici, che pareano inostricabili. E alle distinzioni logiche, il dogma stesso andò in parte debitore di quelle sue forme così precise, e de' vocaboli, di cui fu rivestito, così propri. Laonde scrivea un Padre della Chiesa, che coll' arte dialettica si rovesciava ogni dottrina perversa, per quanto ella paresse robusta (1). Alla qual arte si formarono i Padri della Chiesa, e gli scrittori ecclesiastici che riuscirono così stringenti ragionatori e difensori invitti dell' evangelica verità, e Agostino stesso confessa, che si crederebbe ingrato, se non confessasse di quanto egli an'ava debitore allo studio dell' arte dialettica, di cui pronunzia questo magnifico elogio: *Dialectica, disciplina disciplinarum: haec docet docere; haec docet discere, in hac se ipsa ratio demonstrat, atque aperit, quid sit, quid velit, quid valeat* (2).

19. Ma come la Logica ha una affinità strettissima col Cristianesimo (3); così, congiunta a questo, ella si mantenne più durevole nella società, e nella coltura degli uomini. Il perchè quantunque gli sciami de' barbari, che come onde accavalcate le une sulle altre piombarono e ripiombarono sull' Europa, rovesciassero la mole del romano Impero, distruggessero tutte quasi le altre scienze e l' arti gentili; tuttavia furono impotenti a svelere la Dialettica che ebbe sempre cultori, riparata nel sicuro asilo del Santuario.

E come essa si trovava raccolta nell' Organo d' Aristotele, così questo, almeno in alcuna delle sue parti, fu sempre studiato e intorno a questo studio e a quello della Teologia, a cui an'ava intimamente congiunto, si raggrupparono, quasi a tavola di sicu-

(1) *Quidquid in saeculo perversum est dogmatum, quidquid ad terrenam sapientiam pertinet et putatur esse robustum, haec dialectica arte subvertitur. S. Hier.*

(2) *De Ordin. II, 18.* — Vedi ancora ciò che questo gran Padre osserva sulla dialettica, in *Crescon. I, 15; in Acad. III, 3; Confess. VIII, 2; De doct. Christ. II, 59.*

(3) Quantunque i Padri de' sei primi secoli molto studiassero nelle altre cose Platone, specialmente i Greci, tuttavia riconoscevano Aristotele a principe de' Dialectici, e così lo chiama S. Giralamo in *Ep. ad Tit. c. III, 9.* — Boezio (nato 470, m. 524) che tradusse in latino molta parte dell' Organo d' Aristotele, facilitò non poco lo studio della Dialettica nelle scuole occidentali del medio evo.

rezza, que' brandelli delle antiche scienze disperse, che si salvarono nell'universale naufragio dell'umana coltura. Così se non si salvaron le intere scienze, si salvò nondimeno il vigor delle menti, dalla dialettica esercitate: e le menti robuste possono quando che sia riprodurre le scienze. Laonde la Dialettica, riparata sotto l'ali della cristiana Teologia dalla violenza della barbarie, non solo impetì che non si spegnesse mai nè anche per entro ai secoli più oscuri ogni lume di cognizione e di scienza, come pareva dovesse avvenire; ma a questo sacro fuoco, passato quel tempo di tumulti e di desolazioni, poterono poi riaccendersi facilmente le facelle delle altre scienze oppresse dal turbine, e il mondo così riebbe in picciol tratto di tempo un nuovo e più magnifico incivilimento, quasi direi di più puro le generoso sangue, non figliato dalla gentilesca confusione delle menti, ma ingenerato dal connubio di quelle due fonti di verità purissima, la verità dialettica e la cristiana.

20. E poteva forse la Dialettica sola reggere all'urto che scoteva dai fondamenti l'antica società? Fuori del Cristianesimo, colle sole forze che traea dalla sua profana origine, non pare che avrebbe potuto reggere a cotant'urto. Di che è prova questo, che i soli sacerdoti ed i monaci la raccolsero derelitta e la coltivarono a vantaggio del cristianesimo; onde, senza la Chiesa, sarebbe rimasta come uno esposto, mangiato da' cani. Oltre di che, come poteva avere bastevoli forze a mantenersi contro all'universale barbarie, essa, che prima non avea potuto resistere alle passioni de' suoi cultori, i quali la disciolsero colle armi de' cavilli prese da lei stessa? Onde la profana filosofia finì ne' primi secoli dopo Cristo in quello scetticismo, che è il sepolcro della stessa dialettica, e, chiuse nel 529 le scuole in Atene, si può dire non fiatò più. Chè la scuola profana d'Alessandria, di così poca vita anch'essa, non era per avventura dialettica, ma entusiasta, e non tirò avanti quel breve spazio, se non respirando un po' dell'aria nuova e vitale, che effondeva il Cristianesimo, contro il quale poscia cozzando interamente peri. Laonde se il decreto di Giuliano, l'Imperatore filosofo, che proibiva a' cristiani gli studi della Filosofia, avesse potuto durare, quel solo decreto avrebbe diffuso sul mondo di gran lunga più fitte tenebre, che non tutte le invasioni barbariche.

21. Alcuni superficiali e retrivi si odono ancora ripetere le declamazioni degli Enciclopedisti contro il linguaggio barbaro e spinoso della Dialettica scolastica. Si mostrano costoro forniti, a dir vero, d'una grand'opinione di se stessi; ma affatto stranieri alle lettere greche. Poichè qualora in queste si fossero un tantino esercitati, dalla lettura de' migliori dialettici del medio evo trarrebbero non picciol diletto anche per questo, che parrebbe loro di essere trasportati in Atene, nel mezzo appunto di que' filosofi, che all'età di Platone e d'Aristotele con tanta vita intellettuale esercitavano le dialettiche pugne. Infatti la lingua della scuola è tutta letteralmente greca, e non latina appunto per questo che è troppo greca; le sue frasi sono quelle nè più nè meno, che ne' libri d'Aristotele si contengono (1), frasi brevi, efficaci, precise, armi affilate, necessarie ad un forte e serio certame della verità coll'errore, dell'argomento col sofisma. Vero è che non essendo state queste maniere della greca filosofia latinizzate nell'età di Cicerone, perchè allora i libri d'Aristotele non erano bastevolmente conosciuti (2), fanno aso a quelli, che ripongono la cima del sapere nella purità e nella schiettezza della lingua romana. Ma chi considera quanto valore aresse per l'uman genere il vero, e l'arte, con cui la mente s'agguerrisce e lo trova, e lo difende, acciocchè non perisca; non potrà a meno di reputare degni di somma lode coloro che nel naufragio irreparabile del sapere, della cultura e della lingua stessa, intesero a salvare la logica disciplina legandola alle greche formole ri-

(1) Recherò qualche esempio delle maniere scolastiche greche d'origine. *Simpliciter et secundum quid* ἀπλῶς ἢ κατὰ τὴν; *quod quid est* τί ἐστὶ τί; *quod quid erat esse* τί ἐστὶ τί; *hoc aliquid* τὸ τοῦτο; *secundum quod* κατὰ τὸ; *ad aliquid* πρὸς τὸ; per prius et posteriorius κατὰ ποτερον καὶ πρότερον; *quod est* οὗτος οὗτος; *causa* τὸ αἰτιον; *primum quare* τὸ πρῶτον; *quod vero enim* ἀλλὰ; *aliquid* ὅτι; *ita* οὕτως; *secundum quod* κατὰ τὸ; *ita* οὕτως; *quo* ὅθεν; *ita* οὕτως; *permutativum in alio in quantum aliud* μεταστροφὴν (ἀπὸ) ἐν ἄλλῳ ἢ ἐν ἑαυτῷ; *in aliquo in quantum idem* ἐν αὐτῷ ἢ ἐν ἑαυτῷ; e così dicasi di tant'altre maniere che tutte s'incontrano ne' libri d'Aristotele.

(2) Plutarco osserva, che gli antichi peripatetici non avevano una cognizione molto estesa ed esatta degli scritti d'Aristotele e di Teofrasto; e lo stesso afferma Strabone (L. XIII), che asserisce pochi de' libri di Aristotele essere stati conosciuti da' più antichi peripatetici, e quelli che fiorirono più tardi, averli ricevuti già guasti non poco.

gorose e sicure, senza badare ad altro, come sogliono fare appunto i navigatori in tempesta, che col gillo dell'altre merci salvano in piccolo astuccio le gioie più care.

La Dialettica dunque si può chiamare la cittadella dell'altre scienze, come la chiama con felice immagine uno scoliaste d'Aristotele (1); e pel corso di mille anni, le armi de' barbari, sorde alla ragione ed alla pietà, non poterono espugnarla. E in fine esse stesse, l'armi, rimasero vinte dalla ragione perseverante. Laonde alla Dialettica, per dirlo di nuovo, alla quale il Cristianesimo somministrò una materia degna di lei perchè divina, l'Europa va debitrice della sua presente civiltà.

IV.

DANNI VENUTI DALLA DECADENZA DELLA LOGICA.

22. Ma la suprema importanza della Logica è riconfermata da un argomento contrario, sulla fine appunto del medio evo. Diverse ragioni, tra le quali il risorgimento frettoloso, per cause improvvise, degli studi d'umane lettere, e la falsa riforma di Lutero, poterono quello che non avevano potuto i barbari, cioè fare scadeire in tutte le scuole lo studio della Logica.

Gli umanisti rifuggivano inorriditi dagli spinetti della Dialettica (2): i protestanti temevano l'Organo d'Aristotele, onde niente omisero per iscreditarne lo studio. E nell'uso stesso che si faceva della Dialettica nelle scuole, s'erano introdotti gravi difetti e infiacchita l'alacrità de' maestri, addormentando il pensiero sul comodo guanciale dell'autorità. Quai tempi corrisposero a un tale avvenimento? Noi li abbiamo sull'occhio: il mondo degli spiriti si oscurò e confuse: la società perturbata

(1) Τὸ τετὸν ἐστὶν πύργος ὅπου τήκεται ἡ Ἀποστολικὴ φιλοσοφία, ἣ ἐν λογικῇ τοῖς ὅλοις διανοεῖται. David ed. Bekker, p. 26. B.

(2) Parve sempre spinosa la Dialettica; chè il pensiero e il discorso ella rende veramente talora somigliante a un' intricata prunaja, con distorte viti ed infiniti andirivieni. Cicerone: Et ipso Aristoteles tradidit praecepta plurima disserendi, et postea qui dialectici dicuntur, spinosiora multa pepererunt (Orat. 32). E: Haec spinosiora prius ut confutar me cogunt, quam ut assentiar (Tuscul. I. 8). E S. Girolamo nomina del pari dialecticorum tendiculas, e Aristotelis spineta (Ad Helvidium N° 2).

non intese più se stessa: la grandezza intellettuale e morale dell'uomo s'impiccolì, la vanità s'aumentò, la Filosofia perdute il suo rigore e ogni sublimità di concetto, rimbambì nel sensismo, ed anzi, quasi direi uscita dalle rotaie, si fracassò nel materialismo, nell'utilitarismo, nell'ateismo, nel panteismo, nel comunismo e nel nullismo. Veramente l'Europa è inondata di giornali, milioni di pensatori vi hanno trasfusa la loro scienza. Poveri pensatori! e quale scienza! Non furono così confuse le lingue al tempo di Nembrotte. Pure la pretesione non ha limiti, come non gli hanno la sconnessione, l'incoerenza, la superficialità, le stravaganze, gli assurdi. Non è a sperarsi che l'ingegno umano riprenda la traccia perduta, e gli uomini ritrovino la concordia con esso la verità e la pietà, se lo studio della Logica non riprenda l'antico vigore.

23. Si risponderà che non ostende tutto ciò, contemporanea alla decadenza delle scienze morali e sociali e all'impoverimento del buon senso, ebbero luogo immensi progressi delle scienze materiali. Non vogliamo nè possiamo negarlo, ma il fatto si spiega in questo modo. Due maniere di Logica si distinguono, l'universale, e la speciale: la prima raccoglie i principi universali ed i modi di ragionare comuni a tutte le materie; la seconda raccoglie de' principi e de' modi più speciali dalla considerazione d'una speciale materia (Cosc. mor. 2. 4). Ora sul finire dell'età di mezzo, gli uomini sentirono un gran bisogno di darsi allo studio delle cose naturali per istrappare alla natura que' segreti, senza la cognizione de' quali non avrebbero potuto ristorare i danni della barbarie, e racquistare uno stato sociale florido, e un vivere agiato. Nè a soddisfare a questo loro bisogno bastava la Logica universale d'Aristotele, nè questa, come dicevamo, si trovava nelle scuole in buona condizione, ma legata soverchiamente a forme convenzionali o autoritative. Tuttavia gl'ingegni erano già fatti robusti e rigorosi, perchè l'antica Logica gli avea segretamente fortificati in quel lungo corso di secoli, che avea regnato nelle scuole. Quando dunque abbandonarono l'antica scienza della Logica, perchè pareva infeconda, essi ebbero la coscienza di poter andare da sé, per l'Arte che loro tuttavia rimaneva, e così persuadendosi d'andar più liberi, vollero gli ingegni, con una fresca energia, alla natura, ricca di tesori e

quasi ancor vergine. Le scoperte crebbero il desiderio e la speranza d'altre scoperte. Dal qual movimento ricomparvero nuove arti utili alla convivenza. Ma in questi stessi esercizi e sforzi, s'accresceva agl'ingegni l'Arte del pensare, che già possedevano, quasi direi, senza la scienza, e quindi si vennero ancora formando, senza pure avvedersene, una Logica speciale delle cose naturali, di cui presso di noi il Vinci ed il Galileo fecero un uso così stupendo e così felice, ed i cui il Bacone in Inghilterra raccolse alcuni precetti, pubblicandoli col titolo di Nuovo Organo (1).

V.

IMPERFETTA RISTORAZIONE DELLA LOGICA TENTATA DAL BACONE.

24. Nel Nuovo Organo del Bacone si vede quanto s'era dimenticata la Logica universale: tutta la critica che egli fa ad Aristotele appalesa una cognizione superficialissima della dottrina che vuole impugnare, come dimostrò il severo ma sagace Giuseppe de Maistre (2).

Francesco Bacone, che prometteva dare al mondo un Nuovo Organo, non dava che una sconnessa raccolta di precetti, spettanti alla Logica speciale della natura. Tutti sanno, che nel secolo scorso fu fatta al Verulamio una celebrità a mano, di cui rimane la memoria, unicamente come una prova di più della debolezza dello spirito umano e della vanità de' semidotti, la turba de' quali aggiunge grida che assordano, alle prime grida.

(1) Non senza verità Giuseppe De Maistre fa questa osservazione: Pour Bacon il n'y a qu'une science, la physique expérimentale; les autres ne sont pas proprement des sciences, ou elles ne résident que dans l'opinion: Arts populaires et opinables. Ces sciences sont toujours vides d'ouvriers, operis effata, operum steriles, — c'est-à-dire que la théologie, la moraliste, le métaphysicien, etc., ne pourront jamais se former une de leurs démonstrations dans un bacon, la soumettre à la filière, au marteau ou à l'alambic, etc.; ainsi la certitude n'appartient qu'aux sciences physiques, et les sciences morales ne sont que l'amusement de l'opinion. Examen de la philosophie de Bacon, etc. Bruxelles 1838, c. I, p. 26, 27.

(2) Examen de la philosophie de Bacon, etc. Bruxelles 1838. Opera scritta, come tutte le altre di quest'autore, con uno spirito indipendente, dai pregiudizi del suo secolo.

Ma il Bacone, sterile egli stesso, risvegliò in qualche modo gli spiriti, eccitandoli agli studi naturali non con una scienza logica, ma con immense promesse, avviate da uno stile immaginoso e figurato, a quel modo che può fare un poeta o un oratore.

Tali studi dunque per tutte queste cause riflorirono ne' tempi moderni, e non sarebbero fioriti se i loro cultori, co' rimasugli dell'antica Logica, non avessero potuto formarsi mano mano da se stessi una Logica speciale e pratica della natura. Certo questa stessa, dicevo, non se l'avrebbero potuta formare, se non ci fosse stata prima e a lungo nelle scuole la Logica universale d'Aristotele; benchè poi gran parte d'essi la dispregiassero, come fa il cattivo fanciullo adulto che dispregia la vecchia sua madre.

Volendosi dunque dire il vero, la Logica d'Aristotele nello stesso spegnersi non cessò d'esser benefica, chè quando patì la sentenza d'ostracismo dalle scuole d'Europa, ella lasciò, quai sua prole, la Logica della natura, piuttosto conservata nelle menti e praticata nell'esperienza, che scritta ne' libri; poichè l'Organo del Bacone, lo ripeto, non la contiene nè intera, nè precisa, nè sicura. Ma dalla sua universalità ridotta la Logica in così breve cerchio, non rinviando più di essa che una forma di speciale applicazione, si trovò inetta a sostenere le dottrine più universali di cui abbisogna la vita intellettuale e morale dell'uomo; e però le umane menti di subito apparvero indebolite, e le persuasioni scosse, e il discorso confuso e vacillante, e i principj immutabili tratti in dubbio, e l'evidenza stessa negata, le cose umane e le divine perturbate.

25. La scienza antica della Logica universale era venuta meno: ma quello che dee ancor più far stupire, sono i vanti che i novi sapienti si davano d'ignorarla. Si ripulava un segno certo ed infallibile della superiorità dell'uomo progressivo e filosofo il dare de' morsi rabbiosetti in quella Logica aristotelica che s'ignorava. Il Condillac in un libro, che osò pure d'intitolar Logica, toccando un poco della natura del sillogismo, che è la forma rigorosa e inevitabile d'ogni ragionare, soggiunge NOUS NE FAISONS AUCUN USAGE DE TOUT CELA (1). E il sig. Lasalle traduttore e

(1) Ch. VIII.

annotatore di Bacone, tratta Aristotele con questi modi, e sono modi comuni agli scrittori di quel tempo: EN LAISSANT DE CÔTÉ LE BATAVARDAGE D'ARISTOTE (1). Col rifiuto del sillogismo, e col dispregio del linguaggio rigoroso, qual è quello d'Aristotele (e il dispregio è il surrogato, che i moderni diedero all'autorità!), che cosa ne doveva avvenire? L'abolizione della ragione umana, quando si procedesse di coerenza, e questo frutto si maturò veramente in Germania dal Kant all'Hegel. Disarmata dunque la mente e privata dell'organo universale del ragionare, si videro le più forti intelligenze cadere, e non avvedersene, in paralogismi e in contraddizioni da fauciulli, tosto che uscivano dalla sfera delle scienze naturali, e basti citare in esempio un grande calcolatore (poichè vogliam prendere gli esempi dagl'ingegni migliori), il conte di Laplace. Quanto non è egli facile il cogliere quest'uomo in fallaci ragionamenti o quiqualevolta abbandona il meccanismo del calcolo? La sua Teoria filosofica delle probabilità n'è la prova più lampante.

È dunque necessario riconoscere il vòto immenso che lo scaldamento della Logica e della Dialettica lasciò nel mondo intellettuale: ed è necessario rinunciare a quella vanità, divenuta oggimai ridicola, che versava un dispregio insipiente su quella Logica ch'era stata la maestra de' secoli, e l'educatrice degl'ingegni stessi che contro lei s'abusavano: è necessario che la Logica universale, come scienza, riprenda il suo posto e ne rifiorisca

(1) O Eueres, t. II, p. 311. — Già i maggiori uomini dell' antichità rimproverarono ai materialisti e ai sensualisti de' loro tempi l'ignoranza e la presunzione ne' giudizi e il dispregio degli altri. Aristotele parlando d'Ippone lo dice de' filosofi *populiculus* (De An. I, 2). Cicerone introducendo a parlare Caio Velleio epicureo, gli dà il carattere proprio di tali filosofi quando dice: *Tam Velleius sidenter sono, ut solent ipsi, nihil tam verens quam ne dubitare aliqua de re videretur; tamquam modo ex Deorum concilio et ex Epicuri intermundiis descendisset eoc.* (De N. D. I, 8). E osserva oltracciò, che gli Epicurei non avendo nulla d'elevato nel loro pensiero, nulla avevano nè pure d'elegante e d'eloquente nel loro parlare, onde li chiama or minati, or plebei. *Licet concurrant plebei omnes Philosophi (sic enim il qui a Platone et Socrate et ob illa familia dissident, appellandi videntur) non minus nihil omnium tam elegantior explebant: sed ne hoc quidem ipsum quem subtiliter conclusum sit, intelligent* (Tusc. I, 22. Cf. De N. D. II, 17, 30, 66).

lo studio, che le menti recuperino la loro guida, abbandonata la quale l'uomo va palpando le t'uebre, e finirebbe forse col-
l'andar carpone. E quantunque noi non siamo da tanto, tutta-
ria abbiamo scritto il presente libro a questo intendimento di
eccitare i filosofi alla ristorazione della scienza dell'Arte di ra-
gionare.

VI.

PARTIZIONE DELL'ORGANO D'ARISTOTELE.

26. *Nel qual lavoro dobbiamo prima di tutto far conoscere qual via abbiamo seguito.*

Già dal dello fin qui il lettore intende, che noi non possiamo far capo che all'Organo d'Aristotele come all'unico grande monumento che esista di logica dottrina. Ma contando quest'edifizio ventidue e più secoli d'esistenza, benchè il vero che contiene sia sempre giovane, tuttavia le forme delle quali è rivestito, non possono esser tutte accomodate alla presente età, nè le centinaia di Scolasti e i pensatori originali che fiorirono dopo lo Stagira, devono esser stati inutili, nè tampoco si vuol credere che l'ingegno umano, di natura sua sempre operoso, non abbia raccolto nulla nel lungo suo corso, non sia divenuto almeno più analitico e più ricco. Non sarà dunque riputato temerario il proposito, o immodesta la speranza d'accrescere e di modificare ultimamente l'opera antica.

Nondimeno prima d'espore il disegno del presente lavoro, conviene che esaminiamo brevemente l'Organo Aristotelico e ne facciamo un'equa critica, la quale giustifichi le variazioni nostre e le aggiunte.

27. Noi crediamo, che Aristotele prima di scrivere il suo Organo non abbia punto tracciato la regolare distribuzione delle sue parti; ma che sotto la parola Organo si deva intendere una collezione di trattati diversi, scritti in tempi diversi, riguardanti questioni particolari. Nondimeno in questa collezione troviamo qualche ordine, e ciò per la ragione che quegli scrittori che hanno una mente bene ordinata e possiedono la scienza con una certa interezza, imprimono l'ordine nelle opere loro, e nel complesso di esse, anche senza aver aruto da principio un

piano generale, o averlosi proposto. Vediamo dunque anche noi, dopo l'altro, d'investigare qual possa essere l'ordinata disposizione de' trattati Aristotelici spettanti alla logica disciplina.

28. Tre operazioni assegna Aristotele allo spirito umano; colla prima la mente apprende il *semplice*, e questa facoltà o atto è da lui chiamato *intelligenza*. La seconda è il giudizio, che *unisce una cosa coll'altra* affermando o negando, e la terza il *raziocinio*, col quale da una cosa conosciuta se ne raccoglie un'altra mediante una terza di mezzo. L'*Organo* dunque si divide naturalmente in tre parti: trattati che versano intorno alla prima operazione, trattati che versano intorno alla seconda, e trattati che versano intorno alla terza.

29. Gli Scolasti attribuiscono le *Categorie* alla prima operazione, e i libri dell'*Interpretazione* alla seconda. Forse quest'opinione è loro venuta da questo, che, atteso il disordine in cui furono pubblicate da Tirannione e da Andronico da Rodi, le opere aristoteliche, parve loro che non restasse altro libro che trattasse della prima operazione, e però s'appigliarono a quello delle *Categorie*, che, secondo lo scoliaste David « è intorno a semplici voci significanti semplici cose per via di semplici intellezioni (1) ». Ma se si riguarda non tanto il titolo del libro, quanto il contenuto, non sarà difficile a persuadersi, che le *Categorie* e i libri dell'*Interpretazione* riguardino egualmente la seconda operazione dello spirito, cioè il giudicare, e che i trattati aristotelici intorno alla prima operazione, che è quella delle idee, che sono alla Logica quasi materia, più probabilmente stanno tra i *Metafisici*. I quali non paiono formare un'opera sola, ma piuttosto essere un affastellamento di vari scritti accozzati insieme più a caso che a ragione; ed alcuni di essi sono logici, anzichè metafisici.

Nella qual sentenza io sono venuto per le ragioni seguenti.

Il libro delle *Categorie* analizza il giudizio in se stesso, al che si continuano i libri dell'*Interpretazione* che lo analizzano espresso in parole, e danno le regole per conoscere la verità e la falsità delle proposizioni e per evitare le false intelligenze. E

(1) Περὶ τῶν πρώτων ὁρισμῶν τῶν ἀπὸ τοῦ φανέντος τοῦ συνημινομένου ἀπὸ τῶν πραγμάτων καὶ μόνον ἀπὸ τοῦ νοημένου. David ἐκ τῶν κατηγοριῶν, p. 29, ed. Bekker.

rispetto a questi ultimi nessuno mette in dubbio che la cosa sia così; riguardo poi al libro delle *Categorie*, benchè si considerino gli elementi del giudizio in separato, tuttavia non vi si tratta della semplice operazione che fu lo spirito coll'intuire le idee; ma le categorie non sono altro che sommi predicati, cioè elementi del giudizio ridotti a dieci generi, e vi si considera la relazione o le relazioni varie che ciascuno d'essi può avere col suo subietto. E da prima s'accennano in quel libro i tre modi co' quali si nominano le cose, l'equivoco, l'univoco e il denominativo, poi, distinte le cose che si dicono semplicemente, come ne' singoli vocaboli, da quello che si congiungono, come nelle proposizioni, si passa a parlare de' modi di questa congiunzione, cioè delle relazioni tra certi predicati e certi subietti. I quali modi si riducono a quattro; e sono, che 1° certe cose si predicano del subietto e non sono nel subietto; 2° altre sono nel subietto, e non si predicano del subietto; 3° altre e si predicano del subietto e sono in esso; 4° altre poi nè sono nel subietto, nè del subietto si predicano. Dopo di che si danno due regole che insegnano a trovare o ad escludere certi predicati. Appresso si distinguono i dieci predicati generici e loro si applicano le quattro relazioni indicate de' predicati co' subietti e le due regole e i tre modi di nominare: si paragonano i predicati tra loro rispetto allo stesso subietto, e si mostra come o riescono opposti, o d'una priorità logica, o simultanei: e in ultimo si accenna in quanti sensi si può predicare il muoversi, e l'avere. Tutto questo libro dunque ha per iscopo l'analisi del giudizio.

Che se vi si trattasse de' semplici intuiti dalla mente, ne mancherebbe la parte principale che è la dottrina dell'essere e de' suoi astratti elementari: e di più vi si parlerebbe del verbo e non del solo nome, chè secondo Aristotele il verbo indica un semplice altrettanto quanto il nome (1). Il che osservarono gli stessi scolasti, cavandosela col dire, che del verbo tratta nell'opera dell'Interpretazione (2).

(1) Categ. c. I.

(2) « Ma poichè e il nome per sè ed il verbo sono voci semplici significanti semplici cose per mezzo di semplici intelligenze, intorno al nome ed al verbo ricorrono non qui, ma nel m. p. *Epimenius*, e lo scopo del libro

L'Ideologia dunque aristotelica, che è la scienza che versa intorno alla prima operazione, è da cercarsi altrove. Ne' libri perduti *περί εἰδῶν*, o *περί τὰ γὰρ ἀπὸ τοῦ*, o *περί φιλοσοφίας* (1) esposte si trovavano certamente quelle questioni, che s'agitavano nella scuola di Platone intorno alla dottrina delle idee (2). Ne' libri che noi abbiamo sotto il titolo di *Metafisici*, si parla della natura della scienza e della sapienza e delle idee, e si propone un' innumerevole serie di distinzioni concettuali, che costituiscono appunto la parte dirò così materiale della Logica. Diogene Laerzio parlando della Logica Aristotelica, dice che questo filosofo le assegnò due scopi, il persuasivo (*τὸ πειθάνον*) e il vero (*τὸ ἀληθές*), e assegna al vero l'Analitica e la Filosofia (3). I quattro libri « *Degli Analitici* » ci rimangono. I libri poi della Filosofia si trovano citati da Aristotele stesso (4), da Cicerone, e da altri,

• delle *Categorie* è intorno alla posizione prima delle semplici voci significative semplici cose per mezzo di semplici intelligenze. Poiché coloro, che per convenzione posero ad antiquo i nomi, nominarono tal cosa uomo, tal altra, poniamo, cavallo, tal altra corro, tal altra vinco, non distinguendo inoltre quali significhino tempo e quali no, e si chiamano questi nomi di prima posizione, per l'essersi nominate così semplicemente le cose. Essendo poi sopravvenuti altri, quante parole trovarono signficanti ancora tempo, chiamarono verbo, quante non significanti ancora tempo, chiamarono nome ». David, ed. Bekk., p. 29.

(1) V. De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono s. philosophia, Diatriba Acad. C. A. Brandis. Bonnæ, 1823.

(2) Il Trendelenburg, (*Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*. Lips. 1826, p. 3 not.), congettura che a questi libri si riferisce quel di Plutarco *ὅς ἑρμηνεύει τὰς τοῦ Πλάτωνος λέξεις*. Adv. Colot. p. 1118, ed. Francof.

(3) L. V, 8, 28. — Cf. Arist. *Metaph.* III, 2, dove Aristotele dà alla Dialettica e alla Filosofia lo stesso oggetto, ma dice che quella « tenta ciò che questa conosce » *ἐπεὶ δὲ ἡ διαλεκτικὴ παρρητικὴ, καὶ ὅτι ἡ φιλοσοφία γρηγορικὴ*; e quest'oggetto è l'ente come ente. Ma poichè Aristotele componea le specie stesse colla materia, dal qual composto facea risultar la natura, così egli non ebbe propriamente un' Ideologia, ma anche i suoi libri della Filosofia doveano trattare dell'ente senza separazione delle due forme, mescolando insieme, come fa per tutto, le considerazioni intorno al reale, e ad altre astratte e puramente razionali.

(4) De An. I, 2; e De gen. Anim. II, 3, se pure le *ἐπιστῆμαι* di Platone nominate in quest'ultimo passo sieno lo stesso che l'opera di Aristotele « *Delle scuole Platoniche* » come opina Alessandro Afrodisio, e

ma ommessi con questo titolo nel catalogo Laerziano. Essi dunque, secondo il cenno che ne dà lo stesso Luerzio, vogliono considerarsi come appartenenti all'Organo (1), ed essi certo riguardavano la prima operazione, cioè l'intuizione delle idee, ossia la semplice intelligenza. Alcuni eruditi moderni pretendono, che i medesimi tre libri « Della Filosofia » sussistano tuttora tra i metafisici, ma discordano nel definire quali sieno, volendo Saumelle Petit riconoscerli nel M, N, Δ (xiii, xiv, xv), e parendo al Titre più probabile, che sieno A, K, A, (i, xi, xii). Il Trendelenburg all'incontro congettura, che nel Catalogo di Laerzio sieno indicati i nostri xiv metafisici, sotto il titolo ἐργαίμυνα κατὰ γένος τέτταρα καὶ δέκα, e in un indice anonimo citato dal Menagio (2) sotto i titoli μεταφυσικά καὶ ἑπταζόμενα κατὰ γένος id (3). Comecchè la cosa, i libri che ci rimangono della Metafisica appartengono in parte alla Ideologia e alla Logica trattandosi d'idee e di distinzioni concettuali, oggetto della prima operazione della mente (4).

50. Per quanto poi spetta alla terza operazione, cioè al raziocinio, la sua forma esplicita più semplice è quella del sillogismo. Ora un celebre scoliaste dice, che Aristotele distinse cinque maniere di sillogismi, l'apodittico, il dialettico, il sofistico, il rettorico e il poetico, secondo la qualità delle premesse, poichè

Filopono, e però lo stesso ancora co' libri « Del bene » secondo il Brandis (*De perditis Aristot. libris etc.* p. 12, 13); benchè il Trendelenburg (*Plat. de ideis.* p. 19, 20) s'allontani da questa sentenza; parendogli che Aristotele a quel luogo faccia solo allusione a un passo del Timeo, p. 35. È anche da notarsi che nel Catalogo di Diogene è registrato un libro col titolo di διαπερυσός.

(1) Dice Diogene, che Aristotele non isolò la Logica sotto tutti gli aspetti, ma come organo del pensare Οὗ τὸ λογιστὸν, οὗχ ἑνὸς, ἀλλ' οὐκ ἑργαίου προσημειώθη μὲν. V. 5, 28. Altri nondimeno pretesero che all'Organo originalmente non appartenessero, che gli Analitici. V. l'Organo pubblicato da Th. Waitz, Lipsiae 1846 I. II, p. 293 e segg.

(2) *Ad Diog. Laert.* V, 35.

(3) *Plat. de ideis etc.*, pag. 10 not., dove anche si fa osservare che Alessandro Afrodizio, quasi coetaneo di Laerzio, scrisse dei commentari sui XII libri De prima philosophia, che sono i nostri primi XII metafisici.

(4) Anche alcuni credono che i due primi libri Della filosofia (il XIII e XIV della Metafisica) fossero intitolati κατὰ ἰδέαν. V. Ch. L. Michelet, *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Metaphysique*, Paris 1836, pag. 66 e segg.

queste, dice, o sono del tutto vere e fanno l'apodittico, o del tutto false e fanno il poetico, il favoloso, o per un lato vere, per un lato false, e questo in tre modi; stante che o si sta più nel vero e meno nel falso, e si fa il sillogismo dialettico, o il falso soverchia il vero, e si fa il sofistico, ovvero ha un'egual ragione il vero col falso, e si fa il rettorico (1). Ora del sillogismo opodittico sono i quattro Analitici, del dialettico i Topici, del sofistico gli Elenchi, del rettorico e del poetico i libri della Retorica e dello Poetica.

Tale è l'Organo d'Aristotele, se pur non si vuole recidere da esso queste ultime due opere. Ma se si considera quello che dice Alessandro, che Aristotele usò la parola Dialettica in un senso più ampio che non avea fatto Platone (2), si vedrà che se queste

(1) Dazid, in proem. ad Categ. ed. Bekker, p. 25 B.

(2) « A noi sta bene, di conoscere innanzi tratto, che il nome di Dialettica non recano al medesimo significato tutti i filosofi: ma quelli della Stoa nel definire la Dialettica, la dicono una scienza di ben dire. — Platone invece, vantando il metodo dialtivo e dichiarandolo fastigio della filosofia, e avendo posto che sia sua opera il poter fare l'uno molti e i molti raccogliere in uno, — chiama cotesto stesso metodo appunto Dialettica. Aristotele e chi lo segue non avvisano così intorno alla Dialettica: ed ammettono bensì, che essa sia un metodo sillogistico, ma, reputano che i sillogismi, in quanto sillogismi, non differiscano punto l'uno dall'altro; ma che però ci sia tra di loro differenza nella specie delle proposizioni, e ne' modi e nelle figure e nella materia intorno a cui sono. E la terza differenza, quella nella materia, li fa altri apodittici, altri dialtici; e quello che dà veri e da' propri al subietto e da' primi e da' noti più evidenti dimostra e raccoglie il subietto, si chiama dagli uomini sillogismo opodittico, dove quello che sillogizza da probabili dialtici, e dialettica la sillogistica che ne usa, e quello che da' probabili apparenti sofistico, e sofistica quella che gli a lopera. — Ed a ragione un siffatto metodo si chiama dialettico: che la dialettica è da *ἀληθέσι*; e il *διαιρέσις*, che è *ἐκτενέειν*, consiste in domanda e risposta, e chi domanda, domanda intorno a qualunque cosa si metta avanti da chi risponde: affine che per via della domanda, pigli da lui comechessia materia da sillogizzare: in quanto però il sillogismo si sforza di concludere circa a ogni cosa proposta, non sarà da' veri: chè nè ogni cosa proposta è vera — per il che coloro che la trasferiscono ad altro significato non usano propriamente del nome della dialettica. E poichè ella è tale, a ragione Aristotele la dice (Rhet. § I.) essere corrispondente alla rettorica, chè anche cotesta è intorno al persuasivo, il qual: per essere probabile è appunto tale ». Alex. Aphrod. Ad Top. praef. ed. Bekker p. 251, a, 15 seg.

due opere non appartengono alla *Dialettica*, certo ad essa si continuano. Poichè in *Grecia* la *Dialettica* fu sempre mescolata coll' *Eloquenza*, di cui formava il nerbo. Sottoponendo ora dunque questo gran lavoro alla critica noi crediamo di poter osservare intorno al medesimo quanto segue.

VII.

CRITICA DELL'ORGANO D'ARISTOTELE.

31. *Primieramente vedesi, che la maniera del concepire aristotelico è al sommo formale. Lo dimostra l'aver egli riposto tra i generi del sillogismo il sofistico, e come pretende lo Scoliaſte citato, anche il rettorico e il poetico. Non vogliamo interamente biasimare questa classificazione, chè per fermo non si dee confondere il sofisma col paralogismo, potendo esser in quello giusta la forma altrettanto che nel sillogismo dimostrativo, quando il paralogismo peccando nella forma non può anuoverarsi tra' sillogismi, onde non a torto distinse Aristotele tra il sillogismo che è sano di forma e di cui trattò negli Analitici priori, e il sillogismo che è sano di forma e di materia, di cui trattò negli Analitici posteriori. Significando dunque il vocabolo sillogismo la forma del ragionare, non manca al sofisma l'essenza del sillogismo, la qual manca al paralogismo. Ma nello stesso tempo da per tutto apparisce, che la mente del filosofo si mostra tanto intensa e fissa a considerare la forma del ragionamento, che la teoria di questa si presenta come la principale ne' suoi libri, e però rimane la materia negletta e tapina. Colla quale osservazione noi non neghiamo, che anche la sola forma del pensare inveschi colla sua purità e lucentezza la mente dell'uomo speculativo a tale, che, per amor d'essa, egli si compiace d'avvolgersi per tutti que' giri e meandri della *Dialettica*, e trattenervisi quasi come disse un antico, appresso gli scogli delle sirene (1). Ma in*

(1) *Dialecticæ cognitio in principiis quidem tetra et aspernabilis, inausuataque et inotilis esse videri solet. Sed ubi aliquantulum processeris, tum denique et emolumentum eius in animo tuo dilucebit, et sequetur quoddam d'acendi voloptas iocundabilis, cui sane nisi modum feceris, periculum non mediocre erit, ne ut plerique alii, tu quoque in illis Dialecticæ gyris atque meandris, tanquam apud sironias scopulorum, connessesca. Gellius Noct. Att. XVI, e 8.*

fine, poichè la verità del sillogismo risulta ad un tempo dalla materia e dalla forma, l'Organo aristotelico fu accagionato, non senza ragione, d'esser più idoneo a formare de' disputatori e degli avvocati, che degli amatori, cercatori, e propugnatori del solo vero. Nel che si vantaggia immensamente sopra l'indole della scienza aristotelica, lo spirito di quella del suo maestro. Chè Platone non divide mai la forma dalla materia, ma fa servire quella a questa, e la sola verità e realtà delle cose è il termine fisso del suo pensiero. E in parte per questo, io credo che la Logica d'Aristotele dominasse nelle scuole fino a tanto che gli uomini, spogliati delle scienze e dell'arti dalla barbarie, sentirono il bisogno di difendere gli ultimi resti dell'antico sapere e il deposito della verità religiosa; ma quando poterono respirare, e videro venuto il tempo di rifornirsi di nuova scienza, allora trovarono inefficace lo stromento aristotelico, e invece di perfezionarlo e arricchirlo, sdegnosamente lo spezzarono. Dal che noi ammaestrati, dobbiamo intendere, in questa nostra Logica, d'unire più accuratamente alla considerazione della forma quella della materia, e d'insegnare con diligenza la maniera di far servire quella a questa, precludendo, per quanto ci sarà possibile, l'abuso della nuda forma. Pigliammo dunque e inserimmo a suo luogo molte di quelle regole medie (Teod. 14) del pensiero, a cui si abatterono ne' moderni tempi gl' investigatori delle cose naturali e sociali, e distinguiamo le forme del raziocinio anche secondo le diverse materie. Così non limitandoci a dare solo regole universali, ma aggiungendovi le più speciali e prossime, ci parve d'assicurar meglio e d'agevolare l'uso di quelle a favore del vero. E non è già che anche le regole medie di cui parliamo, non sieno formali, considerate relativamente, ma sono forme più determinate, e però più vicine agli individui e di più facile e pronta applicazione a' reali; e queste determinazioni stesse si possono dire in qualche modo materia (noi la diremo materia logica) rispetto alla forma pura e universalissima.

32. In secondo luogo, Aristotele non considera bastevolmente il pensiero schietto e senza involucri, ma persegue assiduamente e con somma diligenza il pensiero vestito de' vocaboli, e l'analisi da lui usata è quella stessa che già si trova fatta nel linguaggio comune. Nel che di novo si diparte da Platone. Ancora,

in tutte le sue opere logiche mira, come a scopo principale, a insegnare l'arte di dialettizzare sia ne' privati discorsi, ne' quali gli uomini difendono le proprie opinioni e cercano di persuaderle, sia ne' pubblici parlamenti, dove i partiti politici combattono coll'arme della parola. Ora quantunque il pensiero inferiore proceda quasi indivisibile da' segni del linguaggio se non profferiti, almeno immaginati, tuttavia noi crediamo che la teoria logica convieue che s'innalzi al di sopra di questi fini ed usi speciali, e che distingua accuratamente queste tre cose:

1° La verità fuori delle forme soggettive:

2° Le varie forme soggettive del pensiero di che si riveste la stessa verità, e ne moltiplica gli aspetti all'uomo;

3° Le espressioni o segni, principalmente il linguaggio, che s'accomoda alle forme speciali con cui la verità si presenta alla mente del comune degli uomini.

E appunto perchè queste tre cose non ci sembrano nè sufficientemente, nè perpetuamente distinte nelle opere d'Aristotele, ci pare che riescano oscure, difficili, e di varia interpretazione (1).

55. Da questo studio poi, che pose Aristotele nella lingua, derivò alla sua dottrina un vantaggio ed uno scapito. Il vantaggio si è che essendo la lingua fissa e composta di segni sensibili, giova mirabilmente a legare le idee e a ridurre i precetti

(1) Prendiamo in esempio il libro delle *Categorie*, nel quale, come notò lo scolaste Dezippo, furono scritti innumerevoli commentari, e di nessun altro ci furono tante dispute, non solo tra i platonici e gli stoici che volevano abbattere l'edificio aristotelico delle *Categorie*, ma tra i peripatetici stessi (Ed. Bekker p. 39 A, e segg.). Un argomento di tali dispute era se le *Categorie* fossero voci come sostenevano Alessandro ed Eustazio, o intellezioni, come diceva Porfirio, o cose, come voleva Ermino. Iamblico cercò di conciliarli dicendo che quel libro non riguardava nè le sole voci, nè le sole cose, nè le sole intellezioni, ma le voci e le cose e, loro medie, le intellezioni. Or questa diversità d'opinioni ben mostra che quelle tre cose non ci sono chiaramente distinte. E' un altro scolaste anonimo asserire, che l'assegnare tre scopi alle *Categorie* discorde dalla solita maniera di Iamblico, che a ciascuna dialoga di Platone vuole assegnato un solo scopo, e conchiude che è mestieri unire i tre scopi in uno, dicendo che quel libro « è intorno a voci significanti cose per medie intellezioni » (Ed. Bekker p. 31 B, e segg.). La dottrina dunque intorno al linguaggio si confonde e mesce in Aristotele colla dottrina intorno alle intellezioni ed alle cose.

dialettici ad una specie d'Algebra. Lo scapito poi si è, che l'analisi del ragionare che si trae dal linguaggio riesce ristretta, e quasi si può dire grammaticale. Certo, essa conduce la mente a cercare le regole, secondo le quali si distingue dialetticamente il significato de' vocaboli, e quelle che insegnano ad accozzare parole a parole e proposizioni a proposizioni per modo d'argomento più o meno dimostrativo. Ma non aiuta la mente a investigare e riuvenire quelle altre regole che presiedono ad un ragionamento più esteso, all'incafenamento di più sillogismi, e in somma non dà un filo, col quale l'umana intelligenza possa foruir sicura un lungo viaggio, scoprendo verità, inventando, ordinando e perfezionando le scienze. I quali principi più elevati, coll'aiuto dei quali la mente misura d'uno sguardo un campo così vasto e in cui disegna nuove vie, sono quasi irrecperibili nell'Organo di Aristotele.

34. Per supplire al qual difetto noi abbiamo derivati non pochi di tali principi dalla dialettica di Platone e dagli esperimenti de' moderni, esponendoli nelle trattazioni del metodo dimostrativo, inventivo e didattico.

35. In quarto luogo dobbiamo aggiungere, che l'Organo di Aristotele contiene bensì tutte l'armi necessarie per quella palestra, nella quale s'esercita il comune pensare degli uomini; ma difetta di quelle che sono dimandate da una tattica più elevata. E lo stesso andare d'Aristotele sempre rasente il linguaggio, non gli permetteva d'allontanarsi dall'analisi de' discorsi che il comune degli uomini suol fare, e che ne' visceri stessi del volgare linguaggio sono quasi direi segnalati.

VIII.

SVILUPPO DELLA LOGICA CORRISPONDENTE ALLO SVILUPPO DEL PENSARE UMANO.

36. Ora riguardo a questo scopo più elevato della Logica è da notarsi che si distinguono tre maniere di pensare, di cui parleremo, piacendo a Dio, diffusamente nella Teosofia; le quali si possono chiamare il pensare comune, il dialettico e l'assoluto. Di che procede che si distinguano tre parti della Logica, le quali acconciamente si direbbero Logica del pensare comune, Logica del

pensare dialettico, e Logica del pensare assoluto. Delle quali la sola prima si rinviene pressochè compiuta nell'Organo aristotelico.

57. Il pensar comune è quello, che usano comunemente gli uomini, anche scienziati, finuo a tanto che non s'accorgono che la parte soggettiva che trovasi ravvolta in esso, e la sua limitazione, conduce alle antinomie;

Il pensare dialettico, che anche si può dir critico, incomincia quando l'uomo discopre queste antinomie, e dura fin a tanto che comballendo seco stesso, ne va tentando la conciliazione;

Il pensare assoluto finalmente è quello che concilia tutte le antinomie per modo, che non ne possano più nascere altre.

58. Il pensare comune giunge certamente alla verità, ma ad una verità parziale, perchè o riguarda le cose finite, o le concepisce in un modo finito e unilaterale. Questa verità è sufficiente ai fini che si propongono comunemente gli uomini. Quando il pensiero umano non è ancora uscito da questa sfera, egli produce de' sistemi filosofici che si possono dire immediatamente dogmatici.

59. Ma poichè le cose in tal modo non sono riguardate dalla mente che da uno o più lati, e non da tutti, accade che le conseguenze, che scaturiscono un po' alla volta da tali imperfette conoscenze, vengano a collidersi tra di loro e sembrano altrettante contraddizioni.

La scoperta di questo fatto inaspettato, che da prima sgomenta colui che creda di possedere la verità in un modo pieno e assoluto, è dovuta a una riflessione superiore, e a questa noi diamo la denominazione speciale di pensar dialettico e critico. Quando la mente umana ci è arrivata, allora si manifesta una filosofia critica, cioè una filosofia che impugna il pensar comune. La critica poi del pensar comune produce al mondo de' sistemi d'indole diversa secondo le disposizioni in cui si trova lo spirito umano. Se la società è corrotta, sconcertato l'ordine pubblico, gli spiriti sogliono essere sfiduciati e rimangono sguerniti di forti persuasioni: allora la riflessione critica partorisce inevitabilmente lo scetticismo in tutte le sue forme e in tutte le sue gradazioni. In questi ultimi tempi Emmanuele Kant diede la denominazione di Critica alla sua Filosofia, e pretese che ella po-

tesse tenere il luogo di mezzo, tra il dogmatismo, e lo scetticismo. Ma se si considera che non può esserci nulla tra il conoscere la verità (non si tratta di conoscere più o meno, ma semplicemente di conoscerne qualche cosa) e il non conoscerla, si vedrà che la pretesa del Kant di tenersi in un giusto mezzo è rava del tutto (Prelimin. all' opp. ideoll. 2.4). Questo filosofo negò alle forme logiche ogni valore per conchiudere qualche cosa dell'oggetto, con che toglieva ogni valore alla Logica antica: lasciò nondimeno sussistere nella sua ragione pratica il bisogno della verità (ed è quanto dire della verità oggettiva, perchè non ce n'ha alcun' altra), e pretese, che si potesse argomentare dal poter esser all'essere, pel bisogno che n'hanno le supreme tendenze dell'uomo. E noi non neghiamo che tale illazione, a certe condizioni, abbia valore, ma la prima condizione, alla quale può aver valore un'illazione qualunque, si è che l'illazione logica in universale e però tutte le illazioni abbian valore; ciò che appunto nega il filosofo di Koenigsberg. Poichè distruggere universalmente il valore dell'illazione e dell'argomentazione logica nella sfera della ragione teoretica, e poi ricorrere ad essa, come fa il Kant, nella sfera della ragione pratica, non vediamo come si possa salvare da manifesta contraddizione. Ed è del pari difficile purgare l'autore del Criticismo da un'altra contraddizione ancora; poichè nella Critica del giudizio (1) parlando de' giudizi nostri circa il bello, egli ricorre ad un intelletto archetipo, in cui noi li vediamo. Discreditate dunque in ~~tal~~ modo le forme logiche, restava una cosa oscura e veramente incognita, la materia corporea, che cade sotto l'esperienza e che di quelle forme si veste; onde questo filosofo conchiuse che della realtà esterna nulla si poteva affermare, nè che fosse, nè che non fosse.

40. Lo spirito umano a questo termine si trova così disagiato, che non può in alcun modo fermarvisi. È impossibile che si riposi tra i due guanciali dell'apparenza e dell'ignoranza, dove l'avea messo il Kant a dormire. Sorsero dunque altri ingegni potenti, e tentarono di rimovere limiti così angustiosi. Il primo fu il Fichte, che pretese di togliere quel fuor d'opera della materia, di cui il Kant avea proibito alla filosofia di pro-

(1) § 76.

nunciare. Se lo spirito umano produce di sè le forme logiche, disse, perchè non produrrà anche il mondo materiale? il mondo che io affermo sarà a miglior condizione del mondo formale che io stesso intuisco? Se questo è mia produzione, perchè l'intuisco, non sarà mia produzione ad un titolo del tutto simile quello che affermo? La conseguenza era indeclinabile, posta la premessa: così fu consumato il sistema dell'idealismo soggettivo, e l'universo e Dio stesso divenne un complesso di fatture nate all'improvviso, non si sa quando, nè come, da un gran sogno dell'uomo.

Pure se la Filosofia critica non appagava l'intendimento, lasciando l'invognito della materia, come un suor d'opera; molto meno ella poteva appagarlo sentenziando, che le forme logiche erano del tutto soggettive, e non avevano valore alcuno a provare alcuna esistenza al di là del soggetto umano, e nè pure l'esistenza di questo. Sopravvenne dunque lo Schelling e il suo discepolo Giorgio Hegel, promettendo di restituire la vera oggettività alla cognizione, e di ritornare così a un pensare assoluto. Ma di qual indole fu mai questo tentativo? S'andò per esso più avanti nella stessa via; non si pensò menomamente, che bisognava retrocedere, mancò il coraggio ed il valore d'inventare un sistema radicalmente diverso. Questi quattro filosofi hanno veramente in radice un sistema solo, di cui formola comune è, « spiegare tutto, attribuendo una facoltà produttiva di tutto allo spirito umano ».

Il Kant si mette all'opera, e comanda allo spirito umano di produrre le forme logiche, ma s'arresta davanti alla realtà materiale: non vuol commettere l'indiscrezione di fargliela produrre. Il Fichte grida: avanti, e gli ordina anche la produzione della materia. Sopravviene lo Schelling, ed osservando che il produttore rimaneva tuttavia distinto dal prodotto e quindi rimaneva improdotto, volle far marciare ancora più avanti la rivoluzione filosofica, con un decreto, che lo spirito umano, mediante un'intuizione, identifichi le sue produzioni con se stesso, denominando questo suo decreto: « sistema dell'identità assoluta ». In tal guisa lo spirito che, dopo aver prodotto di sè tutte le cose, intuisce l'identità di esse con se stesso, ha unificato il soggetto coll'oggetto, e così, secondo lo Schelling, ha trovato l'assoluto.

Al. Ma l'Hegel viene al potere, e trova questa filosofia ancor troppo lenta, e non avanzata: la fecondità dello spirito umano, secondo lui, non è esasta, non portata all'ultimo concepibile; c'è quell'intuizione di mezzo, che lascia sussistere una distinzione tra l'intendente e l'intuito, e però il soggetto non è ancora del tutto identificato coll'oggetto. Immagina dunque nell'alta fantasia,

(« E se le fantasie nostre son basse

« A tanta altezza, non è maraviglia » (1)),

che lo spirito umano, produttore di tutto, a forza di cacciar fuori da sé, caccia fuori se stesso, esaurendosi finalmente e annullandosi nel suo prodotto, quasi come la rimboccatura del sacco che facendosi sempre maggiore diviene il sacco arrovesciato: ecco ora trovata « l'idea assoluta ». Non mancarono d'acquistarsi tali filosofi, specialmente l'ultimo, celebrità di gran dialettica; noi dubitiamo della durata di tali celebrità.

Non è questo il luogo dove tali sistemi nel loro complesso e ne' loro fondamenti possano essere esaminati. Diremo solo, che ci sembra indubitato questo, che quegli ingegni invano fecero tutti gli sforzi per uscire dalla rete del pensar dialettico, e arrivare all'assoluto; non ottennero che d'involgersi sempre più nella forte ragna tesa all'ingegno germanico dal primo di essi, il Kant, e col dibattersi potentemente, meglio e meglio vi s'insaccarono. E in fatti, sentendo pur il bisogno d'evitare quel soggettivismo, nel quale era incappato il Kant, non pervennero mai a intedere l'oggettività di quelle sue forme logiche; ma si persuasero in quella vece, che continuandosi coll'immaginativa filosofica a soggettivizzare più e più ogni cosa fino ad esaurire il soggetto, questo cesserebbe finalmente d'essere egli stesso soggetto, convertendosi in altro che, d'assoluto né soggetto né oggetto, ma amendue, tutt'insieme: come il ladro che entrato per una porta in casa altrui, e scoperto, invece di fuggire dando rotta per la medesima, va coraggiosamente avanti, nella fiducia di trovarne un'altra all'apposto estremo della casa, per la quale svignarsela e salvarsi.

(1) Dante, Par. X. 46, 47.

42. Da quali cenni sufficientemente si può vedere che il periodo del pensar dialettico si esplica in tre generi di filosofia:

1. Nelle filosofie che professano apertamente lo scetticismo;
2. In quelle che dichiarano di non professare nè il dogmatismo nè lo scetticismo, pretendendo che ci sia un sistema medio, come fa il Kant;
3. In quelle finalmente che ritornano al dogmatismo, credendo, benchè erroneamente, d'aver raggiunto il pensare assoluto, come fanno i tre successori del Kant, il Fichte, lo Schelling e l'Hegel.

IV.

DIFESA DELLA LOGICA CONTRO L'HEGEL.

43. Queste sono le loro pretensioni e le magnifiche promesse. Nontimeno solo lo Scettico almeno s'esprime con sincerità. Nel fatto, tutti e tre questi generi di filosofia appartengono al pensar dialettico, da cui non escono mai: sono tre fasi, tre risultati della filosofia critica. Il primo ha per suo carattere la disperazione di conoscere il vero. Il secondo cerca di riparare a questo inconveniente colta fede nella ragione pratica campata in aria, senza alcun fondamento teoretico. Il terzo ha per suo carattere l'orgoglio filosofico, che sentendosi perire ogni cosa in mano, invita l'umanità allo spettacolo che sta per dare, nel quale promette di cavare sugli occhi del suo pubblico, eccitato a stare ben attento, il tutto dal nulla, come appunto i lesti giocatori fanno, che di sotto al bussolotto, ove non c'era nulla, vi traggono una gran palla variopinta, della quale nè pure un quarto ci cape.

44. Questi dunque sono tutti filosofi critici, benchè i discepoli abbinno rinnegato il nome dato alla loro comune filosofia dal maestro. E che lo stesso Hegel non sia altro che critico, facilmente si scorge, se altri, invece di badare a ciò che promette e tenta di fare, osserva a quello che pretende distruggere. In una sua Prefazione alla Logica (1) ci dà come cosa certa, che quello che esisteva avanti al Kant sotto nome di Metafisica non appartiene più al novero delle scienze: l'antica Ontologia, la Psicologia, la Cosmologia e la Teologia naturale sono divenute cose

(1) Alla prima edizione del 1812.

di cui non si fa più cenno da niuno: le ricerche sull'immortalità dell'anima, le prove dell'esistenza di Dio e somiglianti, hanno perduto ogni importanza. La Logica è rimasta sì, ma senza progresso e con discredito: e chi mai crederebbe oggidi ch'ella insegnasse a pensare? lo spirito pratico del secolo la minaccia della stessa sorte della Metafisica, il suo spirito è già cangiato: invano altri vorrebbero conservare le forme del passato, foglie appassite che cadono per far luogo ad un novo sviluppo: e il momento di trasformare la Logica è giunto: d'ora in poi, essa dovrà costituire la Metafisica, la Filosofia speculativa pura. Così l'Hegel. Non è difficile scorgere quanto gli abbia imposto la superficialità baldanzosa del secolo nel quale visse, e quanto il suo spirito si mostrasse debole ai pregiudizi più volgari del tempo. Ci vuole ben altra tempra, per poter essere un filosofo.

45. Ma esaminiamo questa trasformazione della Logica, che ci promette a fidanzanza quell'uomo, che accetta così alla grossa per buone le opinioni declamate dagli spiriti frivoli e illogici.

La trasformazione di cui egli parla, involge in primo luogo una piena distruzione della Logica antica! (1).

La Logica secondo l'Hegel è la scienza dell'idea in sè, dell'idea pura: ella ha per oggetto, « la forma assoluta della verità, e la stessa verità pura (2) ».

Per intendere quella nuova definizione, conviene considerare, che il suo punto di partenza è « il pensiero come oggetto del pensiero ».

Quest'oggetto, che è il pensiero stesso come oggetto, si move, e movendosi compie tre lavori.

Col primo produce l'idea assoluta come tale, elevandosi dall'ultima astrazione fino all'idea concreta, come la chiama, che racchiude in potenza tutte le esistenze.

(1) Con questa dichiarazione di guerra alla Logica de' secoli, l'Hegel spiegò se stesso e si tagliò ogni possibile ritirata. Se avesse taciuto della Logica precedente a lui, e non l'avesse rigettata, si sarebbero potuti attribuire i suoi paradossi a un'imperfetta o strana maniera d'esprimere: ma facendoci sapere egli stesso, che la sua dottrina è contraria alla logica delle scuole, non resta più luogo ad alcuna designa interpretazione.

(2) *Encyclop.* § 19-26.

Il secondo lavoro si continua al primo, ed è l'idea concreta, che si svolge: e uscendo di se stessa e ponendosi come un altro, diventa natura.

Diventa natura quest'idea, incomincia il terzo lavoro, poichè ella ritorna a sè, e ci ritorna con un'intera coscienza di ciò che è in sè, e allora ella si riconosce come spirito.

Al quale triplice svolgimento si riduce tutta la filosofia hegeliana. Il primo è l'oggetto della Logica: il secondo, della scienza della natura: il terzo quello della scienza dello spirito: le tre parti appunto della filosofia (1).

E qui si vede qual posto tenga la Logica nell'Enciclopedia filosofica dell'Hegel.

Ella è il movimento, che il pensiero, come oggetto del pensiero stesso, fa, e pel quale perviene a costituirsi come concetto o idea assoluta.

46. *Ma anche questo primo movimento ha tre parti; che c'è un movimento o processo nella sfera dell'essere, un movimento o processo nella sfera dell'essenza, e un movimento o processo nella sfera del concetto.*

Il movimento nella sfera dell'essere ha la forma di passaggio in un altro. Il movimento nella sfera dell'essenza, ha la forma di riflessione o di manifestazione in un altro; il movimento nella sfera del concetto è uno sviluppo, pel quale solo si pone ciò ch'è già in sè, ossia in potenza, come una pianta che si svolge dal germe, nel quale è contenuta (2).

Questo triplice movimento o processo ritorna eternamente a sè, ricomincia a ogni istante e in ogni istante si compie.

La descrizione di questo continuo movimento è quella Logica che l'Hegel intende di sostituire alla volgare, come egli la chiama, e di cui parla sempre con dispetto.

47. *Ora in questa nuova Logica, che cosa è la verità? L'ac-*

(1) *Encyclop.* § 15-18.

(2) *Encyclop.* Aggiunte ai §§ 160, 161. — In un altro luogo dice che « la forma astratta del progresso nella sfera dell'essere è un altro, è transizione in un altro; nella sfera dell'essenza è apparizione, o riflessione dell'opposto: nella sfera del concetto è distinzione dell'individuo dal generale, differenziazione dell'universale, che, come tale, si continua nell'individuo, e lo pone come identico in sè ». *Ivi* § 239-244.

cordo dell'obbietto col concetto, dice (1). Quest'accordo si trova nell'idea assoluta che è l'ultimo termine a cui pervenne nel suo sviluppo il concetto medesimo. Indi procede questa singolare conseguenza, che « l'errore coesiste eternamente colla verità »: poichè ammettendo il nostro filosofo, che quel triplice progresso sia in un continuo ed eterno circolo, e che la verità non istia se non nell'ultimo punto, nel quale il circolo si compie, che è quando il concetto è divenuto idea assoluta, consegua che tutti gli altri punti del circolo rimangano nella deficienza dell'errore, e che un solo momento del circolo appartenga alla verità, e tutti gli altri all'errore, facendo così all'errore una parte assai più ampia e ricca, che alla verità. E poichè quel triplice processo circolare ed eterno è necessario, rimane che la vicenda perpetua tra il regno della verità che sta in un punto, e quello dell'errore che sta in tutto il corso del circolo, sia pure necessario; onde questo filosofo volendo essere al sommo unitario, precipita senz'avvedersi nel sistema manicheo dei due principj.

*Iusincera acies duo per divortia semper
Spargitur, in geminis visum frustrata figuris* (2).

48. L'intento dunque di questa nora Logica è, a dir vero, molto più sublime dell'antica; chè l'antica insegnava all'uomo ad assicurarsi del vero, questa si ride di tanta semplicità, e vuole che l'uomo si rassegni a considerare la verità e l'errore, come momenti necessari dell'intendimento, che s'avvicinano con perpetuo moto senza alcuna possibilità che la verità prevalga in fine sul suo contrario. Ahneno alcuni tra i Manichei, e tra i sapienti persiani si lasciarano quest'ultima speranza, che dopo uno smisurato corso di secoli il buon principio avrebbe vinto e soggiogato il principio malvagio!

49. È questa una scempiaggine del nostro filosofo. Egli si felicitava in un altro luogo d'aver trovata così la conciliazione della verità coll'errore, facendoli vivere insieme in buona pace; e lo stesso è da dire del male e del bene. Nel che pure il filosofo nostro s'innalza non poco al di sopra de' Manichei, che

(1) *Encyclop.* § 213.

(2) *Prudent. Hamartigenia*, vs. 4. 5.

ammessi i due principî contrari del male e del bene, non sapreano concepirli in altra attitudine, che in quella di continua lotta e inimicizia tra loro.

La nova filosofia v'accerta d'avere il maraviglioso potere di leggere insieme così il bene e il male, come il vero e il falso, e di far uscire da quelli due contrari una terza entità, e sapete voi che entità sia quella? Il bene assoluto! « Il bene, dice Hegel, il bene assoluto si compie eternamente nel mondo: è compiuto ogni istante senza il nostro concorso. Noi viviamo in un'illusione, che ci persuade, che il bene rimanga ancora a realizzarsi, e questo è il principio attivo, sul quale riposa l'interesse del mondo. L'IDEA nel suo movimento fa illusione a se stessa, si oppone un altro, e la sua azione consiste a risolvere incessantemente quest'illusione. Dal qual errore unicamente procede la verità, e sta qui la conciliazione coll'errore e col mondo finito. L'errore che è essere un altro, in quanto è distrutto, è egli stesso un momento necessario della verità che in tanto è, in quanto si produce come proprio di lui risultato (1) ».

Tale è il frutto singolare della nova Logica! tali le sue promesse! Ella insegna all'uomo a rimuovere da sè l'illusione di fare il bene o d'aspettarlo in un'altra vita, quasi che il bene assoluto fosse ancora da farsi, e non si facesse di continuo nel mondo senza nostro concorso! Ella insegna che è ugualmente vano il cercare la verità pura dall'errore, quando l'errore è anzi l'opera della verità che si trasforma in un altro, e la verità è l'opera dell'errore che si trasforma anch'egli nel suo altro, cioè nella verità! Quando fosse fatta così la natura delle cose, converrebbe chiudere gli occhi della mente per evitare l'orrore di vederla: quando la scienza assoluta fosse la contemplazione e produzione insieme di questo tristo spettacolo, di questa rivoluzione continua e fatale del pensiero, converrebbe ripular felice colui che non la possiede, e chi la possiede dovrebbe studiarsi di disimpararla.

50. L'idea è l'assoluto, la più alta definizione di Dio, dice l'Hegel (2). Ma questo Dio dell'Hegel è un Dio che fa a se stesso

(1) *Encyclop. Aggiunta al § 212.*

(2) *Encyclop. § 212.*

una continua illusione, e la sua attività è occupata a risolvere costantemente l'illusione che egli fa a se medesimo. Da questa illusione poi, da quest'errore del Dio dell'Hegel procede la verità!

51. Una Logica che vi confessa ingenuamente avere di tali risultamenti, non sembrerebbe bisognare di un esame ulteriore; chè quand'anche fosse vera, non potrebbe esser buona nè desiderata, e non potendo esser buona non può esser vera. Tuttavia non vogliamo omettere d'accennare alcuno de' principali errori intrinseci che guasta nelle sue radici il ragionamento Hegeliano.

1° L' Hegel parte da una supposizione del tutto gratuita e ad un tempo evidentemente falsa, ed è che « le idee si movano da se stesse », si mutino, si sviluppino come il germe d'un fiore che si svolge nella pianta. Egli assicura i suoi discepoli, per lo più incantati, che tutte le sue asserzioni (e il suo sistema non è che una serie d'asserzioni) sono necessariamente connesse tra loro, la susseguente colla precedente; ma nessun filosofo menò mai un vanto più bugiardo di questo. E nel vero l'asserzione che le idee si movano non è dedotta da alcun principio, nè corroborata della menoma prova: l'osservazione interna poi, a cui solo il nostro filosofo potrebbe appellarsi, depone il contrario; depone che evidentemente l'idee sono immutabili, l'uomo le intuisce o non le intuisce, ci riflette, o non ci riflette, ci pensa in un modo o in un altro, passa dalla considerazione d'una alla considerazione di un'altra; tutto ciò senza che l'idea soffra il menomo cambiamento. Dunque la nova Logica incomincia col darci una prova d'ignorare interamente la natura delle idee, parte da una proposizione non solo arbitraria, ma erronea manifestamente. E pure tale è il principio di un sì famigerato sistema!

2° Nella Logica l'Hegel si mette all'opera di narrare tutto questo movimento dialettico. Ma affidandosi alla sua potente immaginazione filosofica, i passi ch'egli fa fare al pensiero, lungi d'apparire necessari, vanno ad arbitrio e a salti. Apriamo la Scienza della Logica.

Il punto di partenza che stabilisce, come abbiain detto, è « il pensiero, come oggetto del pensiero »: questo deve svilupparsi: la Logica è quella che narra e fa questo sviluppo. Ed ecco che la Logica dell'Hegel, tutt'improvviso, e senza che si accenni menomamente il perché, si divide in tre parti, che sono la teoria

dell'essere, la teoria dell'essenza e la teoria del concetto e dell'idea. Essa dunque incomincia tosto col descrivere il movimento dell'essere. Ma l'assunto primo non era egli quello di narrare lo sviluppo del pensiero come oggetto del pensiero? In che modo si è così di subito, senza darne un preavviso al lettore, sostituito al pensiero, come oggetto del pensiero, l'essere? Non si vede qui il filosofo che trattiene i suoi discepoli con agili giochi di mano? Con questo scambietto, ci fa loro trangugiare la proposizione sott'intesa, che « il pensiero come oggetto del pensiero e l'essere sieno cose identiche », e come identiche si possano scambiare, l'una coll'altra a piacimento, e senza pur bisogno di giustificare quella loro supposta identità. Così la famosa Scienza della Logica, incomincia dal mettere d'un trullo l'essere nel luogo del pensare: il filosofo va per vie di fatto: e violentemente introduce l'intero sistema che dovrebbe dimostrare, fino dalle prime linee. Ponendosi dunque per certo già da principio il sistema, facendone passare il principio e il germe per conceduto, si dà già un primo e solenne esempio della nova Arte di ragionare, opposta per vero dire del tutto all'antica.

5. Ma almeno le illazioni che si soggiungono, saranno dotate di quella necessità dialettica che tanto ostenta, e a cui s'appella come unica prova del sistema. Pensate! Dopo averci fin da principio scambiato in mano il pensare coll'essere, l' Hegel comincia dal dirci che « l'essere è il concetto, l'indeterminato (1) ». Anche qui, senza favorirci d'una qualche prova, ci domanda, o piuttosto c'impone di credere così alla cieca, che l'essere sia il concetto, e il processo dialettico rigoroso, che ci avea promesso, è ridotto ad una sostituzione di vocaboli, a una metamorfosi arbitraria e l'assurda. Chi mai, se non ha perduta la testa, gli accorderà che l'essere, così in generale, sia il concetto? Anzi gli dirà tutto il mondo che col concetto si conosce l'essere e che quello per ciò appunto non è questo. Che se pure volesse parlare dell'essere ideale, sarebbe stato necessario il dirlo; chè per certo l'essere ideale in quanto è intuito dalla mente, benché non sia propriamente un concetto, è però l'idea; ma l'essere senza distinzione di forma, non è nè un'idea, nè un concetto.

(1) *Encyclop.* § 84-101.

Soggiunge: « l'indeterminato ». Ma l'indeterminato è egli lo stesso che l'essere? No per certo; come l'indeterminato non è tampoco lo stesso che il concetto. E se voi l'asserite, asserite cosa che nuno vi accorierà. Anzi l'essere è essenzialmente determinato, e quando si rimane indeterminato è meno essere di prima: l'indeterminato in somma non significa, che una privazione, a cui soggiace l'essere ideale.

4° Che se volete parlare non dell'essere semplicemente, ma dell'essere indeterminato, di novo perchè non dirlo? perchè dissimularlo alla guisa de' sofisti, che lavorano su equivoci di parole? In tal caso però avreste dovuto giustificare l'idea dell'essere indeterminato, dandoci la sua origine, e, investigandone l'origine, non avreste più incominciato la Logica così di salto dall'essere indeterminato, ma da qualunque altra cosa che vi avesse potuto condurre alla spiegazione dell'idea dell'essere indeterminato. Secondo noi, non l'indeterminato semplicemente, ma l'essere indeterminato è il lume della ragione, la forma dell'intelligenza: solo dopo che l'abbiamo rigorosamente dimostrato, abbiain detto a buon diritto, che qui sta il punto di partenza dello spirito umano, distinguendo questo dal punto di partenza dell'uomo nel suo primo sviluppo, e da quello dell'uomo che incomincia a filosofare e da quello della filosofia come scienza (Ideol. 1468-1472).

5° L'essere, dice l'Hegel, ha tre forme, la qualità, la quantità, e la misura o la qualità quantitativa. E anche di ciò niuna prova, né prova ci potea essere d'un errore così patente. Egli parlava dell'essere indeterminato, e ci viene a dire che egli ha qualità, quantità, e misura? Qual salto! l'essere indeterminato non ha certamente nulla di tutto ciò: che queste sono determinazioni, e quando l'essere le ha, non è più indeterminato, onde anche qui si muta di soppiatto, secondo il solito vizzo, il subbietto del discorso.

6° Ma vediamo che cosa egli dica della qualità. « L'essere puro, così egli, è il cominciamento, perchè è ad un tempo e puro pensiero, e l'immediato semplice, e l'indeterminato ». Quante cose in una volta! quante asserzioni in poche parole! Parlava dell'essere, ed ora entra in campo con un non leggero cambiamento, essere puro. Di novo poi s'identificano l'essere

puro e il pensiero, senza dire un perchè. E pure gli uomini tutti distinguono e distingueranno il pensiero, che è l'atto del soggetto intelligente, dall'essere che n'è l'oggetto, e per viuna guisa confonderanno insieme cose tanto diverse, ed opposte tra loro. Dice ancora, che quest' essere puro è l'immediato: ma l'immediato è un addiettivo, a cui manca il sostantivo, e l'indovini chi può. Ma via, su quali prove dice, che l'essere puro è l'immediato? Credere ciecamente alla sua parola, ecco il solito intimo che ci fa il nostro filosofo. Tosto soggiunge, che « l'essere puro, come pensiero puro, è un'astrazione, è l'indeterminato puro senza alcuna realtà (1) ». Ma se l'essere puro è un'astrazione, come dunque è l'immediato? Sarebbe piuttosto immediata l'astrazione, e l'essere puro, avendosi mediante questa, sarebbe mediato. E una tale astrazione su che si fa? Ciò da cui si astrae è anch'esso anteriore all'astrazione, e però più immediato di questa, e dell'astratto che essa produce.

7. Ma attenti qui ad un'altra poetica metamorfosi! l'essere puro che si dice un'astrazione, tosto dopo è un'astrazione pura, che si fa sinonimo di negativo assoluto. E operata questa sostituzione di parole, incontanente si asserisce senz'altre cerimonie, che il negativo assoluto, preso in sè, è il niente, che si definisce astrazione e negazione assoluta. Questi repentini passaggi poi si pretendono al sommo dialettici d'una necessità rigorosa! Ma lasciando da parte le ciarle, gli uomini non si persuaderanno così agevolmente, che l'essere indeterminato sia il niente, stantechè l'essere indeterminato per vero dire è anch'egli un oggetto del pensiero: nè pure troveranno che chiamare il niente astrazione e negazione assoluta, sia un parlare proprio, poichè l'astrazione e la negazione sono operazioni del pensiero, e il nulla è bensì il risultato della negazione totale, che rimuove ogni oggetto dal pensiero, ma non è la negazione stessa. Ma perchè l'essere indeterminato sarà il nulla? Il nostro filosofo non si obbliga mai a dire alcun perchè, ma un perchè si può raccogliere da quello che ci ha detto, cioè che non ha in sè alcuna realtà. Gli uomini però di buon senso troveranno illogica e antidialettica un' induzione di questa sorte, che l'essere indeterminato è pur

(1) Encyclop. § 86.

qualche cosa, benchè privo della forma reale e privo di determinazione, appunto perchè è l'essere: egli è l'essere ideale e formale, egli è l'essere che virtualmente ha in seno tutte le determinazioni: egli è l'intelligibilità di tutti gli enti determinati, e però non mai si potrà identificare col nulla. Anche questo, anzi che un passo dialetticamente necessario, è un salto da disperato; chè l'essere è sempre ciò che contraddice direttamente al nulla.

8° Dopo dunque, che l'Hegel, col solito metodo di sostituire parole a parole, vi definì l'essere in questo modo, cioè chiamandolo il nulla, dà degli altri passi niente affatto più dialettici de' precedenti, ma solo verbali, in questo modo: « Il niente come negazione assoluta è identico coll'essere puro o indeterminato. La verità dell'essere come quella del nulla è per conseguente l'unità dei due. Questa unità è il DIVENIRE, das werden (1) ». Ed ecco il principio, e la caratteristica di tutta la filosofia hegeliana: in essa tutto è sempre diviene, essendo l'idea, secondo l'Hegel, essenzialmente movimento (2): pure, è impossibile concepire nell'idea alcun movimento, ripugnando il movimento e il cambiamento alla natura eterna e immutabile dell'idea. Ed è sufficiente anche questa osservazione sola a crollare tutto intero l'immaginario edificio. Ma esaminiamo l'ultima parole citata. Dopo aver detto, che l'essere indeterminato è il nulla, pretende che ne venga questa conseguenza, che « la verità dell'essere, come pure quella del nulla, è la unità dei due ». Ma ci dica chiaro e senza equivoci, se l'essere e il nulla sono due o sono uno; poichè se sono due non c'è più identità perfetta tra loro, e se sono uno non c'è bisogno d'unirli. Il vero si è, che nè sono uno, non potendosi fare giammai che l'essere sia il nulla, o viceversa, nè sono due, se non per rispetto alla mente nostra, la quale, con due diverse operazioni, pone o rimuove l'essere; nè queste due cose possono unirsi in una, non potendo la mente nello stesso tempo, e sotto lo stesso rispetto, pronunciare e negare l'essere. E però quella che l'Hegel chiama Logica volgare ha piena ragione quando ammette il principio di contraddizione; e il novo dialettico ha tutto il torto quando lo impugna per godere il singolar privilegio di contraddirsi.

(1) Encyclop. § 37.

(2) Ivi § 215.

L'unione dunque ossia l'identificazione dell'essere col nulla non è che un assurdo, il quale non può esser concepito da niuna intelligenza, e un assurdo non può essere alcuna cosa, nè pure il diventare.

9° *D'altra parte nè l'essere nè il nulla diventa, perchè l'essere è, e quello che è non diviene, e il nulla non diventa, perchè è nulla, e il nulla nè fa nè patisce nulla: il concetto del divenire dunque non è, e non può essere nè nell'essere, nè nel nulla, nè nella loro unione o identificazione. Convien dunque analizzarlo questo concetto e non gettarlo là in mezzo sodo ed intero senza alcuna spiegazione e senza pur dire che cosa sia: a questo modo il diventare sarebbe una mera parola, e questa non definita e però non chiara, nè conveniente al dialettico, ma solo al sofista. E infatti, prima di tutto sotto la parola diventare ci può stare un semplice concetto, e ci può stare anche una realtà. Che cosa è dunque all' Hegel il diventare reale, o il concetto del diventare? Egli si guarda bene dal dichiararlo; chè ha un indispensabile bisogno di poter prendere quella parola ora in un senso e ora nell'altro, quando per l'atto reale, e quando per il concetto di quest'atto; e solo con queste ambiguità spera di farvi inghiottire questo suo paradosso, che il concetto e la realtà sieno tutt'uno, e che nell'ideale si comprenda anche il reale: a, sì stupenda sentenza non si potea venire per altra via che gettando in mezzo un vocabolo atto a significare l'uno e l'altro, per farvi poi passare dall'identità della parola all'identità della cosa.*

10° *Del resto, il prescelto passaggio dialettico dall'essere indeterminato al diventare non c'è; chè nell'essere indeterminato non si può trovar cosa che diventi o faccia diventare, anzi non c'è attività di sorta, ma pura intelligibilità; onde manca del tutto fino la possibilità del passaggio; in vece dunque di passare, deducendo cosa da cosa, tutto si riduce ad un arbitrario aggiungere di cosa a cosa. Ora, come voi aggiungete a vostro comodo il diventare all'essere indeterminato, così io del pari posso aggiungergli qual'altra determinazione mi piaccia, senza però accorgermi d'aver fatto, con sì poca spesa, un sistema filosofico, ma un semplice e volgarissimo esercizio del pensiero.*

Dico dunque che voi introducete ex abrupto il diventare non per un passaggio necessario di concetti, ma come s'accosta una parola ad un'altra senza nesso. Per vero, il diventare suppone l'essere che diventa un altro, e però l'essere precede il diventare; se precede, il diventare stesso non può esser l'essere, ma cosa che sussegue all'essere. Aggiungete quello che abbiain detto, che l'essere ideale non diventa mai, e che l'essere indeterminato non è altro che ideale: perchè tutti i reali sono determinati. Pure il diventare suppone una forza, e una forza che determina un soggetto a mutarsi, e a mutarsi in un dato modo, onde la virtù del diventare, o attiva, o passiva, o intransitiva, prende la forma di una forza, e dee sempre essere un determinato. E quand' anche col pensiero vi formaste un concetto astratto del diventare, e così non voleste determinare il modo del diventare, anche questo concetto, quantunque astratto, comincierebbe già a rendere l'essere meno indeterminato, sicchè coll'aggiungerci il diventare all'essere, voi non fate perciò che l'essere indeterminato si mova, il quale rimane necessariamente davanti alla mente quello di prima, ma dal concetto dell'essere pienamente indeterminato, la vostra mente passa a considerare un altro concetto meno indeterminato e nulla più.

11° E in fine questa determinazione del diventare non la potete prendere che dal mondo reale, come dicevamo, perchè altrove non c'è. Come siete dunque saltato dal mondo ideale, in cui eravate, nel reale? Come giustificate un sì gran salto? Mentre ragionavate dell'essere indeterminato che non può essere che oggetto della mente, in che modo avete voi tratto in campo il diventare che non si trova, se non tra le realtà e neppure tra tutte queste, ma solo tra le realtà finite? Ed eccoci qua un altro mortalissimo, antilogico e antidialettico salto dall'essere indeterminato all'essere finito. Il concetto dell'essere pienamente indeterminato è illimitato, infinito: appunto perchè non è determinato, non ha confine di sorta: il diventare all'incontro (qualunque cosa sia questo diventare, e noi lo vedremo poi) è una passione dell'ente puramente finito, di cui voi non avete ancora parlato, e che pure vi fate lecito d'introdurre di contrabbando come un sottinteso della vostra filosofia, dove a gran voce asserite che non può entrare alcun personaggio novo senza il pas-

saporto della necessità dialettica. Sono dunque parole le vostre, alle quali vanno contrari i fatti. Vedete qua tre salti smisurati, per riassumere: siete saltato 1° dall'essere ad una passione dell'essere qual è il diventare; 2° dall'essere ideale, qual è l'essere indeterminato, all'essere reale; che nel solo reale si accorge la passione del diventare; 3° dall'essere infinito, l'indeterminato, all'ente finito; chè questo solo si può dire in qualche modo che diventi, se pure questa parola ha un senso.

Quanto dunque il nostro filosofo va più conciso e rapido nelle sue asserzioni (e l'asserire così, è necessario per far volare le menti de' suoi giovani uditori), tanto più fitti s'aggruppano gli errori, come certe piccole pallottole, che racchiudono un maraviglioso numero d'uova di certe generazioni d'insetti.

12° Ma l'Hege! vi dice oltracciò, che il diventare è proprio l'identificazione del nulla coll'essere, perchè esprime quel punto in cui un ente cessa e l'altro non è ancora. Quando fosse vero che esprimesse questo punto, non sarebbe vero perciò, nè che l'essere indeterminato fosse l'identificazione dell'essere col nulla, nè che questa identificazione fosse il diventare. Che l'essere indeterminato non abbia la realtà, quest'è vero; ma egli ha l'idealità, e l'idealità non è nulla. Nè il nulla si può unire coll'essere, propriamente parlando, perchè non sono due cose. Ha bensì l'essere del mondo de' limiti; ma la parola nulla non indica questi limiti: il nulla è un concetto semplice, indicante rimozione totale dell'essere; i limiti poi sono diversi e hanno concetti diversi, poichè sono relazioni d'enti diversamente limitati.

Pure s'ammetta che per un parlar figurato (il quale per altro dee escludersi dalle deduzioni rigorosamente scientifiche) si possa dire, che l'essere indeterminato sia l'unione dell'essere col nulla, perchè c'è al un tempo l'essere ideale e il nulla della realtà. Sammetta di più, ancora per un altro parlar figurato, che il diventare sia l'unione dell'essere col nulla, perchè nell'atto del divenire si concepisce la cessazione di un ente e l'incominciamento d'un altro. Dopo che si fosse accordato tutto questo, non ne verrebbe ancora menomamente, che l'essere indeterminato fosse il diventare, quantunque tanto l'uno quanto l'altro si fosse definito l'unione col nulla e coll'essere; poichè questa definizione non significherebbe una cosa sola; ma quello che essa signifi-

cherebbe quando s'applicasse all'essere indeterminato, sarebbe altro da quello che significherebbe quando s'applicasse al diventare. L'unione dell'essere col nulla rispetto all'essere indeterminato, sarebbe d'un modo affatto diverso dall'unione dell'essere col nulla rispetto al diventare. Nell'essere indeterminato mancano intieramente i concetti d'annullazione e di produzione: non c'è che essere (ideale) e non essere (reale). Nel divenire poi non c'è semplicemente essere e non essere, ma annullazione e produzione. Altro è il nulla e altro è l'annullazione; il nulla non suppone nulla, l'annullazione suppone un agente che annulla e un'entità che s'annulla: altro è essere, e altro è produzione di essere; essere esprime l'atto compiuto e quieto, la produzione esprime l'atto non compiuto e inquieto. Convien dunque ad ogni modo riformare quelle definizioni, rimanendo ancora figurate, e dire che l'essere indeterminato è l'unione dell'essere (ideale) col nulla (del reale): il divenire all'incontro è l'unione, non l'identificazione, dell'annullazione colla produzione. Ridotte così le due definizioni, hanno perduta la loro identità; il sofisma hegeliano dunque viene dall'aver abbandonata la Logica antica, la quale, se il nostro filosofo l'avesse studiata, gli avrebbe insegnato a principiare i suoi discorsi da rigorose definizioni, e da sagaci analisi, per mezzo delle quali, quasi con un segno di croce, sarebbe svanito l'incantesimo, a cui soggiacque pur troppo la mente del professore di Berlino.

13. E per vero tanti errori in così poche parole hanno per cagione non solo l'omissione delle definizioni, ma soprattutto delle analisi. L'Hegel, così spregiatore della dottrina de' secoli, che i begli spiriti dichiaravano ormai troppo volgare, ha portato nella filosofia il suo concetto del diventare togliendolo tutto intero dal volgo. Non s'è dato il menomo pensiero di rettificarlo e d'appurarlo, ma così rozzo, e sodo, e confuso, l'ha posto a pietra fondamentale del suo edificio. Se v'avesse applicato un po' d'analisi filosofica, avrebbe conosciuto, che il diventare, come il volgo lo concepisce, non esiste in natura, se non fenomenalmente. Ma il nostro filosofo, nello stesso tempo che s'immaginava innalzarsi com' aquila, è gabbato da' pregiudizj più comunali, contentandosi d'avvolgerli in un oscuro linguaggio. Il diventare dunque non esiste, noi diciamo, nel senso che ci sia un

punto, nel quale un ente si annulli e un ente incominci; ma qualunque sia l'istante che si voglia assegnare, l'ente è, o non è, e di quello che è, non si può dire che ancora non sia. Così nella creazione, che l'Hegel dice d'ammettere (1), tra l'esserci il mondo, e il non esserci, nulla ci fu mai di mezzo; nè la creazione è un cominciare, ma un esser posto l'ente bell'e fatto. Nella creazione non c'è dunque qualche cosa che diventa, nel mondo creato poi il diventare appartiene ai modi dell'essere reale che si rimutano, non all'essere stesso, e anche ciascun di questi in qualunque istante o è o non è. Ma ad ogni modo è un altro abbaglio anche questo, d'applicare all'essere sostanziale quello che può, in qualche senso, dirsi solo de' modi e delle determinazioni di esso. Perchè l'Hegel applica talmente il diventare all'essere, che non contento che l'essere stesso diventi, e diventi tutto ciò che piace, vuole di più, che l'essere sia lo stesso diventare.

Ma nè pure rispetto ai modi e alle determinazioni dell'essere, come dicevamo, si può asserire darsi una vera continuità di passaggio, se non fenomenale; chè uno stato succede all'altro immediatamente. Certo si dà una continuità; ma questo, altro non significa, se non che gli stati prossimi, ne' quali si trova un ente che si sviluppa, per esempio una pianta, sono così poco differenti tra loro, che l'osservazione nostra non arriva a distinguerli, e però c'immaginiamo una continuità. Come già dimostrammo altrove, il concetto di continuità nel moto è un concetto confuso, che nasconde un assurdo (Ideol. 814-815). L'Hegel dunque prende a fondamento del suo sistema, e della sua nova Logica, un concetto volgarissimo, d'origine fenomenale, confuso e che porta nel seno un assurdo.

32. Ed egli è chiaro da sé, che allorquando un filosofo incomincia da proposizioni così equivocate, arbitrarie, confuse, erronee, assurde, può benissimo, specialmente se dotato d'una grande forza d'astrazione quale si vede generalmente negl'ingegni tedeschi, cavarne le più strane conseguenze, e creare una specie d'universo fantastico, da sorprendere i giovani inescercitati e confidenti, e così formare una certa scuola, come vediamo aver fatto il filosofo di Stutgarda; ma colui, che ha un senso viril-

(1) Encyclop. § 128. Agg.

mente educato, e che non si lascia prevenire da un cieco, benché talvolta generoso, entusiasmo, pesa le ragioni ed entra nel fondo d'ogni nova dottrina, e così non incappa in tali reti. La celebrità di quest'uomo si spiega: è una di quelle tante celebrità che uscivano dalle aule universitarie: sono corone intrecciate dalle mani della candida gioventù.

55. E questo piccol saggio della maniera di ragionare di costui, nuovo logico superiore alla Logica, basta, pare a noi, ad intendere, che l'Organo antico non ha nulla a temere dalle sue contumelie. Egli rifiuta l'antico modo di dimostrare: il sillogismo è tutt'altro, che quello conosciuto fin qui: c'è una sola dimostrazione, consistente nel complessivo sviluppo del pensiero: fino da principio egli confonde questo pensiero col suo oggetto. E questo oggetto del pensiero, come Proteo, si trasforma nelle sue mani fin che diventa, per gran fortuna, idea assoluta, e in questa cessa ogni individualità e personalità: tuttavia quest'idea poi è Dio stesso, cioè il Dio dell' Hegel, eternamente mutabile, anzi essenziale mutazione che non si può coglier mai, né conoscere in un certo stato, che contiene tutto nel suo seno, e n' esce tutto senza posa, ed in fine esce egli stesso, ed uscendo di sé, arriva, mirabil vicenda! ad annullarsi: è un Dio che s' illude, ma poi rientra in sé, e facendo giudizio, distrugge la sua illusione, che non cessa per questo d'esser perpetua, perché la sua essenza è pur sempre lo stesso diventare, lo stesso mutarsi, lo stesso illudersi! Quando poi l'uomo è pervenuto ad essere quest'idea, avendo così cessato d'esser quello che è, allora la dimostrazione è compiuta. È ovvio il domandare: di che sia questa dimostrazione? Vi si risponde, che la dimostrazione dimostra se stessa, perché non c'è altro da dimostrare che la dimostrazione stessa: e così poi è dimostrato il tutto, già s' intende, errore e verità, vizio e virtù, sistemi e fatti: ogn'altra Logica dopo di ciò è inutile, ogn'altra dimostrazione è una puerilità: sono tutti anelli necessari della stessa catena, e nell' unico tutto, tutti valgono il medesimo. Ed appunto perché la forza d'una dimostrazione così singolare, si asserisce consistere nella necessità dialettica, dal saggio presone più sopra, giudicherà il lettore, con qual rigore dialettico proceda il pensiero hegeliano. Un gran fatto dunque (per isventura supposto e creato dall' immaginazione) rimane

sostituito ad ogni ragione: cessa per vero ogni questione, quando tutte le questioni sono contenute nella catena che conduce fatalmente all'unica idea, e anche tutte le possibili soluzioni, benché contrarie tra loro: non è più nessuno che abbia ragione o che abbia torto, quando ciascuno ha ragione e torto ad un tempo, ragione in quanto s'avvicina ad annullarsi nell'idea, torto in quanto non s'è ancor annullato in essa. Questa mirabile Dialettica, muore dunque nella sua Apoteosi, e la pace della filosofia è completa nell'annullamento. E qui apparisce ragione perchè, secondo l'Hegei, non si possa più portare di provc dell'esistenza di Dio, dell'immortalità dell'anima, o di scienze metafisiche, o dell'ontica Logica che cessando si trasforma in un'altra tutta nora, la quale divorà se stessa, e divorata, sempre si rivomita. Ripetiamolo, se tutti questi deliri potessero essere verità, converrebbe rinunziare alla filosofia, alla scienza, alla speculazione; chè la verità sarebbe divenuta da questo momento le tenebre, o, come formulava una simile dottrina il Prudhon: « Iddio è il male ».

È dunque evidente che la filosofia in Germania dal Kant all'Hegei non potè uscire da quel periodo che abbiamo chiamato del pensare dialettico, nel quale si succedono i tre generi di sistemi sopra indicati.

X.

INTENDIMENTO E LIMITI DEL PRESENTE TRATTATO.

54. Nel presente trattato non possiamo diffonderci a dare quei precetti logici speciali che può esigere la natura del pensare dialettico e dell'assoluto: ma solamente i precetti universali, e gli speciali del pensar comune, sia volgare, sia scientifico. Le due altre maniere più speculative di pensare non si possono pur descrivere chiaramente, senza addentrarsi nella dottrina universale dell'essere e dell'ente e nell'intime relazioni tra l'essere e l'intelligenza umana che lo contempra, cercando raggiungerlo nella sua compintezza maggiore. I precetti logici dunque che le regolano non sono divisibili dalla materia a cui s'applicano, e perciò entrano a formar parte delle scienze metafisiche.

E quest'è uno di que' casi in cui apparisce, che la divisione

delle scienze che si fa per cagione di metodo, non può mai riuscire così recisa, che l'una con qualche sua parte non entri e si radichi nell'altra, perchè lo scibile, come l'ente, è fatto, per sua propria natura, a circolo.

55. Qui ancora si presenta la questione, se la Logica convenga dividersi in una parte materiale e in una parte formale, e se la dottrina degli universali appartenga alla Logica, il che fu negato già da molto tempo (1) senza che una tale osservazione sia stata molto valutata dagli scrittori posteriori. Circa le quali quistioni noi crediamo:

1° Che non si può dare una Logica, in qualche modo perfetta, se chi la scrive impone a se stesso la condizione d'escludere da essa ogni materia, e d'attenersi alla parte puramente formale, la quale dal solo studio della materia, cioè dell'oggetto, in gran parte si raccoglie;

2° Che per la stessa ragione non si può recidere così precisamente la forma dalla materia della Logica, da formarne due parti esattamente separate, benchè si possa e si deva far conoscere al lettore, che cosa sia materia ovvero oggetto, e che cosa forma, acciocchè egli sappia distinguere l'una dall'altra;

3° Che della materia o dell'oggetto si deve nella Logica prender tanto, e non più, quant'è necessario a dare la dottrina compiuta della forma logica, che è il proprio scopo di questa scienza;

4° Di conseguente, che la dottrina degli universali non appartiene alla Logica, se non in quanto è necessaria alla teoria del diritto pensare, e il resto spetta all'Ideologia, ed all'Ontologia;

5° E per la stessa ragione, che quelle ulteriori dottrine, che riguardano propriamente il pensare critico e l'assoluto, e che sono indigisibili dalla dottrina più riposta dell'essere e dell'ente, devono escludersi dalla Logica e rimandarsi alla Metafisica, identificandosi in esse l'oggetto e la forma del pensare: onde la dottrina dell'oggetto, essere ed ente, è anche la dottrina

(1) Questa osservazione si trova nell'Arte di pensare di Gerardo Tizio c. XVII, § 2, e segg., e nella Metafisica di Jacopo Tommasio circa fin. e c. 25.

della forma in cui esso è pensato. Il perchè, omettendo noi queste nel presente trattato, le esporremo in quella parte della Teosofia, a cui abbiamo dato per titolo: L'Idea.

56. Dal che apparisce, che v'ha una Logica universale che ha sempre, e per ogni maniera di pensare, valore, e questa parte della Logica comune a tutte tre le maniere di pensare che abbiamo distinte più sopra, forma la porzione maggiore del presente trattato. Leonde le dottrine da noi raccolte si possono distinguere in due parti; quella ch'è universale, e quella che fa l'applicazione di tali dottrine universali col pensare comune volgare o scientifico. Come poi gli stessi principi universali si applichino efficacemente e sicuramente al pensar dialettico e al pensar assoluto, questo l'abbiamo ometto per la detta necessità, e basta all'intento nostro avvertire, che anco rispetto a questi modi di pensare, que'principi conservano tutta la loro efficacia.

XI.

DIVERSI MODI DI PARTIRE LA LOGICA.

57. La Logica si può ripartire in diverse maniere, e però da diversi scrittori furono adoperate diverse partizioni. Ma molti non concepirono la Logica nella sua interezza, e le partizioni da loro usate riuscirono imperfette, come fu imperfetto il concetto stesso della scienza. Così gli Stoici riduceano la Logica a sola l'arte di giudicare. I Peripatetici la dividevano nelle due arti del giudicare e dell'inventare, ed anche secondo le tre operazioni dello spirito da essi considerate, l'intuizione, il giudizio e il raziocinio, dimenticando l'assenso (1). I Platonici le attribuivano cinque parti: la definizione, la divisione, la risoluzione, l'induzione, e il raziocinio (2). Alcuni de' moderni, come il Karpe, ne fecero due, trattando nell'una della materia, e nell'altra della

(1) Ut enim dictum est a Peripateticis, hæc ratio diligens disserendi, Logica vocatur, continens in se inveniendi judicandique peritiam. Stoici vero hæc eandem rationem disserendi paullo angustius tractaverunt. Nihil enim de inventione laborantes, in sola tantum judicatione consistent; de eoque præcepta multipliciter dantes, Dialecticam nuncupaverunt. Boet. in Top. Cic.

(2) Alcimoo. De Doct. Plat. c. V.

forma del ragionare, divisione in apparenza più completa, ma che ha gl'incomodi di sopra accennati. Tutti poi omisero una trattazione speciale sommamente importante, quella dell'assenso.

58. Volendo noi dunque indagare quali partizioni convenir possano ad una Logica nella sua interezza, ce ne si presentano quattro, e sono:

59. Prima maniera di dividere la Logica. — Secondo le tre maniere di pensare, delle quali la Logica si fa guida, ed è la triplice divisione accennata del pensar comune, dialettico ed assoluto: ma in tal modo la Logica assorbirebbe in sè l'Ontologia.

60. Seconda maniera di dividere la Logica. — Secondo gli oggetti a cui si può applicare il pensare, la suprema divisione si prenderebbe dalla suprema divisione degli oggetti, che è la categorica. Di qui tre parti: la prima delle quali occupata in dar le regole del pensare intorno agli enti ideali; la seconda, intorno agli enti reali; la terza, intorno agli enti morali. Ma questa partizione incontrerebbe l'inconveniente di doversi ripetere molte cose comuni al pensare intorno a ciascuno di questi oggetti, e ad ogni modo si dovrebbe aggiungere una quarta parte circa il pensare intorno all'essere identico in quelle tre forme.

61. Terza maniera di dividere la Logica. — Secondo le forme che prende la verità nella mente umana: onde una divisione ancora di tre membri, cioè della verità in sè stessa, delle forme che prende la verità nella mente, ossia de' modi di concepirla, e delle espressioni, ossia de' segni esterni della verità. L'incomodo che trae seco questa partizione consiste nella difficoltà di dividere sempre ed accuratamente quelle tre cose, il che molte volte non si potrebbe senza mettersi in sottilissime questioni per giustificare la divisione stessa, e nella impossibilità che s'incontrerebbe talora di trattare dell'una cosa separata interamente dall'altra.

62. Quarta maniera di dividere la Logica. — Secondo le operazioni speciali che fa lo spirito umano nel ragionamento e in occasione di questo. E noi ci siamo appigliati a quest'ultima, sembrandoci che una tale partizione ci segnali una via più spedita e più piana, senza ricusare del tutto l'altre che le possono essere subordinate.



LOGICA

INTRODUZIONE

I.

DEFINIZIONE DELLA LOGICA.

63. La Logica è la scienza dell'arte di pensare.

64. Che cosa è pensare? — Sotto questa parola si sogliono comprendere tutti gli atti delle facoltà intellettive. Ma non tutti soggiacciono all'arte, chè non pochi di essi sfuggono al libero maneggio della volontà umana, come quelli, che son posti e determinati dalla stessa natura. A fine dunque di conoscere e accertare qual sia l'oggetto proprio della Logica, conviene, separando gli atti necessari del pensiero, definire e ritenere quegli altri, che possono essere oggetto dell'arte.

Ora le facoltà intellettive si riducono a due principali, l'*Intelletto* e la *Ragione*. Gli atti dell'Intelletto appartengono alla sola natura, quelli a cui presiede l'arte non si possono rinvenire che tra gli atti della Ragione. Dichiariamo meglio questo concetto.

65. L'intuizione dell'essere è ciò che costituisce l'Intelletto (*Ideol.* 481-484).

L'intelletto è *atto*, *abito*, e *potenza* sotto diversi aspetti.

È *atto*, perchè c'è un'intuizione primitiva e naturale dell'essere indeterminato (*Ideol.* 413-472), che mai non cessa nell'anima intellettiva, e la rende tale. È *abito* in quanto che l'essere sta presente all'anima, senza confondersi con esso lei, e perciò egli non è l'anima, ma è *avuto* dall'anima. È *potenza* finalmente, in quanto che dall'atto essenziale e immanente, pel quale l'anima guarda l'essere indeterminato, ne nascono degli altri, co' quali

ROSMINI. *Logica.*

ella intuisce l'essere fornito di più o meno determinazioni, e così l'Intelletto si può definire: « la potenza d'intuire le idee ».

È chiaro che l'atto primitivo dell'intelletto è dato dalla natura e non soggetto all'arte.

66. Del pari, tutti gli atti intellettivi susseguenti, in quanto al modo con cui sono emessi, sono necessari come il primo, e nel primo virtualmente si contengono.

E però neppur questi, per emettersi in un modo piuttosto che in un altro, richiedono abilità acquisita, nè sono oggetto d'alcun'arte, perchè il modo dell'intuire è semplice e determinato dalla natura (1).

67. La potenza generale d'applicare l'essere chiamasi *Ragione*.

68. Questa non è un atto, ma una pura potenza che consegue all'atto della primitiva intuizione, perchè con essa l'uomo applica l'essere (*Ideol.* 338, 481).

Sotto quest'espressione « applicare l'essere » comprendiamo qualunque uso dell'intelligenza, dopo la prima intuizione.

Ragionare significa quest'uso, e *ragionamento* il complesso delle operazioni della ragione concatenate a qualche suo scopo (2).

69. Il ragionare o far uso della ragione richiede egli un'abilità acquisita dell'uomo, e questa, può esser maggiore o minore? In altre parole, il ragionare può essere oggetto d'un'arte?

Si distinguano le due principali funzioni della Ragione.

La Ragione in quanto applica l'idea dell'essere al sentimento, esercita quella funzione che dicesi *Percezione*.

La Ragione in quanto applica l'idea dell'essere ad oggetti già pensati, esercita quella funzione che dicesi *Riflessione*.

La prima di queste due funzioni, cioè la percezione, per se stessa è necessaria e non può essere oggetto d'arte, benchè

(1) Non vogliamo dire, che la volontà non possa preparare l'uomo a fare certe intuizioni piuttosto che cert'altre; ma questo lavoro riguarda una disposizione che preceda gli atti d'intuizione, e non prescrive loro il modo: chè le intuizioni non si possono fare in più modi, ma in un solo e semplicissimo, per la semplicità delle idee che sono il loro oggetto.

(2) La prima operazione della ragione, cioè la percezione, presa da sé sola, non suol dirsi *ragionamento*, nè il farla dicesi *ragionare*, ma *percepire*. Anche il *percepire* nondimeno è un atto della ragione.

possa dipendere dall' arte ciò che la precede come sua preparazione e condizione. Onde può benissimo dipendere dall' industria, dall' abilità, dall' arte dell' uomo l' acquistare queste piuttosto che quelle percezioni e il renderle a se stesso più vive e perfette coll' applicazione migliore degli organi sensori o di strumenti.

Ma riguardo alla seconda funzione, cioè alla riflessione, questa è quella che più dipende dalla volontà e dall' abilità dell' uomo, perchè la riflessione si può dalla volontà guidare in diversissime maniere e a diversissimi risultati. E però il buon uso di questa è il proprio oggetto dell' arte di pensare.

Dico « il proprio oggetto » perchè è bensì vero, che quello che precede e prepara le percezioni e le intuizioni determinate, può dipendere dall' attività volontaria e dall' abilità dell' uomo, ma questo stesso rientra sotto il dominio della riflessione, che solo per l' uso di questa l' uomo può volontariamente preparare se stesso e la sua attenzione; com'anco preparare le cose esterne, per le quali preparazioni egli s'abbia piuttosto queste percezioni e queste intuizioni, che quelle.

70. Colle quali osservazioni noi possiamo perfezionare la definizione dell' Arte logica.

Poichè così rimangono fissati i confini entro i quali il pensare può essere oggetto d' arte. È dunque l' arte logica: « l' Arte di riflettere ».

71. Se le norme, secondo le quali quest' arte procede, si raccolgano, si formulino e distribuiscano in un ordine opportuno, si ha la *scienza di quest' arte*, che è la Logica.

La Logica dunque è « la scienza dell' arte di riflettere » (Def. 2); ossia: La Logica è la scienza dell' arte di dirigere la riflessione » (Def. 3).

II.

• CONFINI DELLA LOGICA.

72. Da questa definizione si scorge che di frequente vennero confuse colla Logica altre scienze ad essa affini. Alcuni ingannati dall' etimologia della parola (1), credettero che nella Logica

(1) La voce *Logica*, secondo l' etimologia greca (*λογική*) e l' uso de' greci scrittori, è un addiettivo che ha più significati, come razionale, ragionevole,

si dovesse trattare della Ragione sotto tutti gli aspetti. Ma la dottrina circa la natura della Ragione in senso subiettivo, cioè come « principio e potenza di ragionare » appartiene alla *Psicologia*, che è la prima parte della Metafisica; la dottrina circa la natura della Ragione in senso obbiettivo, cioè come « oggetto in cui terminano gli atti della potenza », appartiene all'*Ideologia* ed alla *Teosofia*, che è la seconda parte della Metafisica. La Logica dunque dee restringersi a considerare « l'esercizio della Ragione », e propriamente « l'Arte di questo esercizio », per la quale si conducono nel modo migliore, e al miglior fine razionale, i ragionamenti.

III.

ORIGINE DELLA LOGICA.

73. Or come pervennero gl'ingegni umani a scoprire e comporre la Logica, come scienza?

La ragione passa a' suoi atti in modo spontaneo, quando n'ha la materia, e qualche stimolo che ad essi la mova.

E però c'è un'attitudine di ragionare naturale, e di ragionare rettamente; chè tutto ciò che non è retto, è contrario alla natura.

Quest'attitudine istintiva fu chiamata *Logica naturale*.

Ma in questa denominazione la parola *Logica* non indica ancora nè un'arte, nè una scienza, ma una semplice *disposizione*.

74. La ragione è ugualmente in tutti gli uomini; perchè la *razionalità* è dell'essenza dell'uomo. Ma l'attitudine a ragionare potentemente e rettamente non è data dalla natura in ugual misura a tutti, ma a chi più e a chi meno; e di qui la diversità degl'ingegni riguardo all'abilità ragionativa.

Essendo dunque quest'attitudine distribuita dalla natura agli uomini in diverse misure, essa non si può nè insegnare, nè apprendere. Ma ogni uomo incomincia la sua cultura da quella misura, che ha ricevuto, d'attitudine ragionativa.

ragionatrice ecc. Ella si prende spesso per sostantivo, sottolineando arte (†xv). Ma la definizione precedente è la più conforme all'uso che ne fanno i moderni.

75. *L'attitudine ragionativa* poi si può coltivare ed aumentare coll'esercizio del ragionare, e colla *scienza logica*.

E coll'esercizio del ragionare s'acquista l'*abito* d'usare della propria ragione con *prontezza*, con *facilità*, con *diletto*, e con *sicurezza*; il quale costituisce l'*Arte del ragionare*.

76. L'arte appartiene all'*azione*, chò qui si tratta d'un abito attivo, la scienza appartiene alla *speculazione*. Quand'anco un uomo conoscesse speculativamente tutti i precetti della pittura e così n'avesse la scienza, non saprebbe per questo esercitare l'Arte del pittore, non n'avrebbe l'arte. All'incontro si può posseder l'arte e non la scienza. Il ballerino di corda possiede quell'arte, senza che gli bisogni conoscere i muscoli ch'egli muove ballando, o le leggi del movimento e dell'equilibrio.

77. Formatasi coll'esercizio l'Arte del ragionare, in che modo se ne ritrasse la scienza?

Mediante la riflessione sull'arte.

Supponghesi l'arte del ragionare giunta in un uomo alla sua perfezione: s'avrebbe in costui l'ideale del ragionatore.

Riflettendo sulla maniera colla quale questi ragionerebbe, e analizzando i diversi ragionamenti ch'egli farebbe, si troverebbero mantenute in essi costantemente certe norme e certe forme. Raccogliere tutte queste norme, ridurle in brevi proposizioni, ordinarle a metodo scientifico e dimostrarne la necessità, sarebbe lo stesso che comporre la Scienza dell'arte di ragionare.

Ma poichè il perfetto ragionatore che abbiamo immaginato, tra gli uomini non si trova, conviene che il filosofo raccolga le dette norme coll'osservare e analizzare i ragionamenti di molti e diversi ragionatori tra quelli che più s'accostano alla perfezione, riscontrandole tutte all'evidenza del primo principio, e così deducendole *a priori*.

Poichè si presenta incontanente la dimanda: come si conosce che un uomo è un giusto ragionatore? come, che un discorso proceda dirittamente? Questo non si può desumere dall'osservazione; che è anzi un giudizio critico sui ragionamenti osservati. Conviene dunque trarre tutto ciò dalla naturale intelligenza, cioè colle due potenze dell'*intelletto* e della *ragione*, nelle quali l'intelligenza umana si riassume.

Vedemmo che l'intelletto porge il lume, che contiene virtualmente ogni cosa conoscibile e fa distinguere il vero ed il falso, e che la ragione lo applica a ciò che cade nel senso e nel pensiero. Se dunque si vuol conoscere se un ragionamento (che è cosa che cade nel pensiero) è diritto, conviene rilevare se esso è una retta applicazione dell'essere. Ora l'uomo sa che quest'applicazione è retta, se tutto ciò che contiene il ragionamento è contenuto virtualmente nello stesso essere che è la luce evidente e non rifiutabile. La possibilità di rilevare tutto questo sta nella ragione medesima, cioè nella virtù d'applicare l'essere, che è un dedurre in atto ciò che nell'essere indeterminato si contiene in potenza. La ragione dunque dà all'uomo la facoltà di conoscere, se ciò che gli viene proposto come una notizia dedotta dall'essere, sia veramente tale: e se è tale, dichiara il ragionamento retto, se non è tale, non retto, ma errante.

La Logica dunque come scienza si trova, dopo che esiste la logica come arte, parte coll'osservazione, parte coll'uso immediato della naturale intelligenza.

IV.

LA SCIENZA PERFEZIONA L'ABITUDINE E L'ARTE DI RAGIONARE.

78. Spiegato in che modo si formi la Logica mediante la riflessione e la meditazione filosofica, vediamo come la scienza perfezioni l'attitudine e l'Arte del ragionare.

La volontà è una potenza atta a muovere e dirigere l'altre potenze dell'uomo e tra queste anche quella di riflettere. Ma essa prende dall'intelligenza le norme e i fini, secondo i quali move e dirige l'altre potenze. Qualora dunque l'intelligenza conosca le norme, secondo le quali procede un retto ragionamento, di questa scienza si serve la volontà a muovere e dirigere la ragione. Quindi l'attitudine e l'arte stessa di ragionare si perfeziona negli uomini che hanno appresa la scienza logica.

V.

ED ENTRO QUALI LIMITI?

70. La Logica dunque come scienza,

1° non dà all'uomo il lume dell'Intelletto;

2° non gli dà la Ragione, o potenza di ragionare;

3° non gli dà l'istinto e l'attitudine di ragionare;

4° non gli dà la *quantità primitiva di quest'attitudine*. Queste quattro cose sono doni della natura;

5° non gli dà quell'aumento e perfezionamento d'attitudine che s'acquista coll'esercizio, e che produce l'Arte di ragionare.

Ma la Logica come scienza aggiunge un novo perfezionamento a quest'attitudine naturale e abituale, e n'assicura l'esercizio, in quanto questo dipende dall'attività e dalla direzione della volontà umana.

80. E quindi la definizione della Logica maggiormente si esplica. Chè da quanto dicevamo, risulta che « essa è quella scienza che raccoglie e dispone ordinatamente le norme, secondo le quali la riflessione procedendo, in qualunque specie di ragionamento, raggiunge la verità ed evita l'errore » (Def. 4).

VI.

UFFICI SPECIALI E RIPARTIZIONE DELLA LOGICA.

81. Gli atti della ragione, che dipendono dalla volontà e dall'abilità dell'uomo, sono ordinati a due scopi generali, secondo i quali gli atti stessi si possono distribuire in due generi:

1° alcuni di essi hanno per iscopo di presentare alla considerazione della mente le verità;

2° alcuni consistono negli assensi che l'uomo dà o nega alle verità che gli sono presentate.

82. Quindi la Logica ha due uffici speciali:

1° quello di porgere all'uomo le norme secondo le quali la ragione possa presentare all'uomo le verità;

2° quello di porgere le norme secondo le quali l'uomo deve dare l'assenso alle verità.

83. A queste due parti della Logica, conviene aggiungerne una terza, che insegna a giudicare, se ciò che si presenta davanti al pensiero sia la verità o non sia. Per fare questo giudizio convien ricorrere all'idea dell'essere, che è la verità primitiva, e sede dell'evidenza.

Quindi la divisione già prima accennata, secondo la quale la Logica abbraccia;

I. la teoria di giudicare del vero e del falso, ossia del Criterio;

II. la teoria del ragionare;

III. la teoria degli assensi.

Raccolglieremo queste tre teorie in tre libri, invertendone l'ordine, acciocchè l'esposizione proceda dal facile al difficile. Il libro primo dunque sarà degli Assensi e delle norme secondo le quali si devono dare o rifiutare; il libro secondo, del Ragionamento e delle norme secondo le quali si deve condurre; il libro terzo, della prima verità o del Criterio, col quale si fa saggio del ragionamento e delle sue conclusioni.



LIBRO I.

DEGLI ASSENSI.

84. I primi atti della ragione umana sono complessi, che le varie facoltà dell'uomo non operano sparpagliate, ciascuna da sè, ma a gruppi armonici. Tale è la percezione intellettuale, alla quale concorre il senso corporeo, l'intuizione dell'essere, l'universalizzazione e l'affermazione reale, ossia l'assenso. In sul cominciamento dunque dello sviluppo razionale, il *giudizio ideale* non va separato dal giudizio reale, cioè dall'assenso. La distinzione tra l'uno e l'altro è l'opera d'un'analisi posteriore. Dovendo noi dunque favellare distintamente d'amendue questi elementi del pensiero, non dubitiamo d'incominciare dall'assenso, come quello che cade più facilmente sotto l'attenzione ed esige meno d'astrazione. Crediamo di conformarci con quest'ordine alla stessa natura, che non solo muove l'uomo primieramente agli assensi, ma ad assensi di così fatta natura, che nè pure sono preceduti da alcun giudizio ideale, il quale sta solo implicito in essi e si forma con essi. S'aggiunge che la dottrina, che dà le norme direttrici degli assensi, ha un'immediata utilità ed importanza, e può considerarsi come una piccola logica ad uso di tutti. Da questa logica comune, per dir così, avremo in appresso facile il passo alle dottrine più sottili, che esigono maggiori ricerche scientifiche.

CAPITOLO I.

NATURA DELL'ASSENSO.

ARTICOLO I.

DEFINIZIONE.



85. L'assenso è l'atto col quale l'uomo assente volontariamente all'oggetto che sta presente alla sua intelligenza (*Def. 1*).

Assentire ad un oggetto equivale ad affermarlo con efficacia soggettiva.

ARTICOLO II.

SE L'ASSENSO PRODUCA VERE COGNIZIONI.

86. L'assenso non è uno di quegli atti dello spirito, che producano nove cognizioni, ma è un atto, col quale l'uomo si *appropria* le cognizioni che gli stanno presenti.

Si suole nondimeno attribuire all'assenso la produzione di cognizioni, perchè l'uomo con esso le fa sue, ed acquista la *persuasione* di esse.

ARTICOLO III.

DISTINZIONE DELL'ASSENSO DAL GIUDIZIO.

87. L'assenso è una specie di *giudizio*; ma non tutti i giudizi sono assensi.

I giudizi (e così i raziocini che di giudizi si compungono) sono di due maniere, *ideali* e *reali*.

I *giudizi ideali* sono quelli che si presentano alla mente come possibili a pronunciarsi, senza che l'uomo dia loro nè assenso, nè dissenso.

I *giudizi reali* sono quelli a cui, dopo essersi presentati alla mente come possibili, l'uomo dà l'assenso.

88. I giudizi possibili a farsi sono di due generi; altri composti di mere idee, come questo: « il genere è più ampio della specie »; altri composti d'idee e di realtà, come questo: « esiste Roma ».

89. Dunque, l'assenso è quell'atto, con cui l'uomo produce i giudizi e i raziocini reali, il che egli fa dopo avere scorto coll'intuizione i giudizi e i raziocini possibili (*Def. 2*).

Con quest'atto l'uomo s'*appropria* i giudizi e i raziocini; perchè ne' giudizi reali è il soggetto uomo quegli che assente, mentre ne' giudizi ideali o possibili, l'uomo non giudica, non assente, ma solamente intuisce il giudizio che potrebbe essere fatto o assentito.

COROLLARI.

90. I. Ne' giudizi possibili c'è l'assenso possibile, ma questo non è l'assenso attuale di cui parliamo, ma solamente la possibilità dell'assenso.

91. II. Molto meno c'è l'assenso attuale nelle pure idee.

92. Nelle pure idee c'è nondimeno un giudizio e un assenso *implicito*. Spieghiamoci.

Il giudizio predica una cosa d'un'altra: per esempio in questo giudizio: « L'anima umana è immortale », si predica dell'anima l'immortalità, ed è un *giudizio possibile*, quando è *intuito* semplicemente come possibile; è poi un *giudizio reale*, per colui che afferma che l'anima è immortale. Ma se si prende l'una o l'altra delle due idee che compongono quel giudizio, p. e. l'idea dell'anima, allora non si predica più nulla, non si fa che intuire l'anima nel suo concetto, e perciò nella forma d'idea non si scorge dalla mente alcun giudizio.

Come dunque dicevamo che nelle idee ce n'è uno implicito? Implicito vuol dire nascosto, indistinto, tale che la mente nol vede, ma esercitandovi sopra una sua operazione, lo deduce, lo forma. Ora i giudizi si dividono in *analitici* e *sintetici* (*Ideol.* 342). Egli è chiaro che rispetto ai primi il predicato è contenuto nell'idea del subietto, come nel concetto di anima intellettuale è contenuto quello d'immortalità, perchè non sono che un'analisi del subietto. Pure questo non importa ancora, che ci sia il giudizio *implicito*, perchè subietto e predicato senza copula non è giudizio. Convien dunque prendere un'altra via per dichiarare la nostra proposizione.

La copula d'ogni giudizio si riduce al verbo *essere*, nella forma di terza persona. Questo *È* costituisce quello che c'è di formale in tutti i giudizi. Ora in tutte le idee s'intuisce sempre l'*essere*. Ma nell'*essere* c'è implicito l'*È*, e però c'è implicita la *forma* di tutti i giudizi. Tuttavia c'è solamente *implicita*, perchè l'essere intuito non si presenta nella forma di *È*, se non mediante un'operazione della mente. La mente fa questa operazione tosto che all'uomo sia data qualche cosa, di cui possa pronunciare *È*; prima non può dire *È*, perchè non ha nulla a cui possa applicare questo verbo. La copula dunque di tutti i giudizi possibili e reali è *implicita* nell'intuizione dell'essere; ma di novo, questo non vuol dire che ci sia implicito un giudizio o un assenso, perchè la sola *copula* non costituisce un giudizio, mancando il subietto ed il predicato. Nè pure per

questa via dunque si può provare che nell'intuizione dell'essere ci sia implicito un giudizio: tentiamone un'altra.

Sviluppata nell'uomo la *riflessione*, questa può riconoscere che anche l'essere ideale È, perchè certo l'*essere ideale* non è nulla. Ora qui c'è 1° il subietto l'essere ideale; 2° c'è il predicato; e 3° la copula nello stesso verbo È, che afferma l'atto dell'essere, e che può ridursi a questa forma: « L'essere possibile è essere », giudizio analitico e identico.

A trovare questo giudizio si esige la riflessione: perciò si esige l'atto della mente che lo fa. In questo giudizio poi implicito e nascosto nell'oggetto della mente, giace la prima origine di tutti i giudizi o di tutti gli assensi posteriori, origine posta così nell'uomo dalla natura.

Ma poichè a far ciò si esige la riflessione, il *giudizio* si dice *implicito*, e vuol dire che non si vede il giudizio coll'atto della prima intuizione; chè in essa non c'è ancora un giudizio per la mente umana, ma c'è un tale oggetto, in cui la mente in appresso può trovare e distinguere un subietto, un predicato e la copula.

Questo giudizio implicito diviene un giudizio reale, quando si fa coll'esplicarlo, non perchè il subietto, la copula o il predicato abbiano la forma reale di essere, ma perchè il giudizio stesso è reale.

ARTICOLO IV.

DELLA QUESTIONE, CHE TRAMETTA IL GIUDIZIO POSSIBILE E L'ASSENSO.

93. Tra il giudizio possibile e l'assenso, c'è la *questione*: « se si deva assentire al giudizio possibile ». Per esempio, posto davanti alla mente questo giudizio possibile: « L'anima dell'uomo è immortale », l'uomo dimanda a se stesso: « devo assentire a questo giudizio? » E fino che l'uomo non risponde sì o no, l'*assenso* non è dato, il *giudizio reale* non è ancora formato.

SCOLI.

1. La questione che fa l'uomo a se stesso, se deva assentire al giudizio possibile o dissentire, è cosa distinta dallo

stesso giudizio ideale: ma nella maniera con cui si propone, talora non apparisce la distinzione. Così se si domanda: « l'anima umana è ella immortale? » sembra che non ci sia più il giudizio ideale ossia possibile. Ma se si risolve coll'analisi quella forma complessa, si trova ch'ella abbraccia 1° il giudizio possibile: « l'anima umana è immortale »; 2° la questione che si fa l'uomo: « devo affermare o negare? devo ricevere quel giudizio o rifiutarlo? » (1)

94. Qui si ha un caso della differenza che passa tra le *cose pensate*, e la *forma diversa* con cui si pensano.

95. Il. L'atto con cui si nega l'assenso ad un giudizio possibile, è anch'egli un assenso al giudizio contrario, che nel caso nostro sarebbe: « l'anima umana non è immortale ». Per questo sotto il vocabolo *assenso*, si comprende anche il *dissenso*.

ARTICOLO V.

DELL'IGNORANZA CONSIDERATA IN RELAZIONE ALL'ASSENSO.

96. Fin che dura la *questione*, che diremo media, e non è ancora risolta coll'assenso, v'ha uno stato dell'animo, che chiamasi d'*ignoranza*.

L'ignoranza che ha luogo per mancanza d'assenso intorno a qualsiasi argomento ha sei gradi:

1° Il primo è quando alla mente non si è mai affacciato il *giudizio possibile*, come se taluno non avesse mai pensato all'immortalità dell'anima;

(1) Aristotele fa cominciare la scienza che noi chiamiamo Logica dalla questione. Quindi i peripatetici dicono, che la materia della Logica è « ogni questione ». Ma essi, come tant'altri, non distinsero sufficientemente il *giudizio possibile* dall'*assenso*: e perciò parlano d'un'altra questione, cioè di quella che precede il giudizio possibile, e che dal giudizio si risolve. V'ha dunque quest'ordine nelle operazioni della mente:

1° *questione prima*: L'anima è ella immortale? — questa costituisce il dubbio metodico, da cui partono sempre gli Scolastici, ponì S. Tommaso, che divide i suoi trattati in altrettante *questioni*.

2° *giudizi possibili*: L'anima è immortale — L'anima non è immortale.

3° *questione seconda*: « Devo io dare l'assenso al primo di que' giudizi possibili, lo devo dare al secondo? »

2° il secondo è quando s'è affacciato alla mente d'alcuno il *giudizio possibile*, ma non s'è mai proposta la questione dell'assenso da dare o negare al medesimo; come se a taluno si fosse presentato « il concetto dell'anima immortale », ma non si fosse poi curato di domandare, se l'anima sia tale, o no;

3° il terzo è quando s'è affacciato alla mente il *giudizio possibile*, e anche fu proposta la questione p. e. « se l'anima è immortale », ma non s' esaminò;

4° il quarto è quando taluno concepì il *giudizio possibile*, si propose la questione: « se a quel giudizio dovea dare l'assenso »; e di più l' esaminò cercando qual risposta dovesse farsi alla medesima; ma parendogli di trovare argomenti pro e contra press' a poco dello stesso peso, non la risolve, e questa maniera d'ignoranza è quella che costituisce lo *stato di dubbio*;

5° Il quinto è quando taluno concepì il *giudizio possibile*, si propose la questione, se vi dovesse dare l'assenso, ne esaminò le ragioni, e gli parve trovar ragioni di probabilità preponderanti per una piuttosto che per l'altra delle due risoluzioni contrarie. Questi, quantunque ignori ancora la soluzione della questione, tuttavia non si trova in istato di dubbio uguale per una parte e per l'altra, ma d'un dubbio minore per una parte, e maggiore per l'altra, onde pronuncia de' *giudizj reali di probabilità*;

6° il sesto si è quando taluno concepì il *giudizio possibile*, si propose la questione dell'assenso, ne esaminò le ragioni per ambo i lati, gli si offerse alla mente delle ragioni sufficienti a risolvere la questione, o con probabilità, o con certezza, e tuttavia *volontariamente*, per qualche leggiero od estraneo motivo, sostiene il suo assenso, e mantiene l'animo suo in istato di dubbio: questa è *ignoranza volontaria*.

97. L'ignoranza volontaria ha un doppio grado, poichè

a) l'uomo volontariamente ricusa di pronunciare i *giudizj reali probabili*;

b) o l'uomo volontariamente ricusa di pronunciare i *giudizj reali certi*, secondo che le ragioni che ha presenti, inducono probabilità o certezza.

98. Questi sono i gradi e modi d'ignoranza che hanno luogo

per mancanza d'assenso. Pure l'assenso non toglie via ogni ignoranza, e però ci hanno tre gradi e modi d'ignoranza che stanno coll'assenso, i quali sono:

1° Il primo grado e modo si è quando taluno dà l'assenso ad un giudizio possibile vero, per arbitrio di volontà senza che sia mosso a darlo da ragioni. Questo si chiama un *pregiudizio vero*.

Mediante il *pregiudizio vero* l'uomo conosce una parte di verità, cioè conosce la verità che pronuncia, e però l'assenso, sebbene dato gratuitamente, ha rimosso dall'omo una parte d'ignoranza. Ma con questo assenso rimane l'ignoranza della *ragione*, per la quale quel giudizio possibile sia vero e meritevole d'assenso.

COROLLARIO.

99. Non si dee dunque stimare, che tutti i *pregiudizi* sieno falsi; ci hanno de' *pregiudizi* veri e de' *pregiudizi* falsi. Fino che non s'è esaminato se un' *opinione pregiudicata* qualsiasi abbia delle ragioni che la dimostrino vera, o n'abbia di quelle che la dimostrano falsa, quell'opinione, quantunque *pregiudicata*, si dee rispettare, non pronunciandola nè vera, nè falsa.

100. 2° Il secondo grado e modo si è quando taluno dà l'assenso senza appoggio di ragioni ad un giudizio possibile falso, p. e. « l'anima dell'uomo è mortale », o lo nega ad un giudizio possibile vero, p. e. « l'anima umana è immortale » (e queste sono due forme dello stesso assenso). In questo assenso ci hanno due *ignoranze* e di più un *errore*.

a) c'è l'ignoranza della *verità* espressa dal giudizio possibile vero: p. e. « l'anima umana è immortale », perchè chi nega l'assenso, non sa che sia immortale;

b) c'è l'ignoranza delle *ragioni*, per le quali quel giudizio è vero;

c) c'è l'errore d'affermare o d'opinare che sia vero ciò che è falso, cioè che sia vero che l'anima umana sia mortale, quando ella è immortale.

101. 3° Il terzo grado e modo si è quando taluno dà l'assenso ad un giudizio possibile falso, o lo nega ad un giudizio

possibile vero, fondandosi sopra ragioni false, come chi desse l'assenso a questo giudizio possibile falso, fornito d'una ragione falsa « l'anima umana è mortale, perchè è corporea ».

In questo assenso ci hanno *due ignoranze e due errori*:

a) c'è l'ignoranza della verità espressa nel giudizio principale vero, cioè colui ignora che « l'anima umana è immortale »;

b) c'è l'ignoranza della ragione vera, contraria alla falsa, su cui ha pronunziato l'assenso, cioè colui ignora che « l'anima umana non è corporea, ma spirituale »;

c) c'è l'errore d'assentire al giudizio possibile falso, cioè d'opinare che « l'anima umana sia mortale ».

d) c'è l'errore d'assentire alla falsa ragione sulla quale si fondò il principale assenso, cioè l'errore d'opinare che « l'anima umana sia corporea » (1).

ARTICOLO VI.

DELLA PERSUASIONE EFFETTO DELL'ASSENSO.

102. L'effetto che produce nell'animo l'assenso è la *persuasione*, cioè la persuasione che sia vero quel giudizio possibile positivo o negativo, a cui s'è dato l'assenso.

La *persuasione* non è cognizione. Tant'è vero, che si danno delle persuasioni erronee, che sono quelle prodotte da assensi dati a giudizi ideali falsi. Ora l'errore ha per suo primo elemento l'ignoranza della verità, e però esso non è cognizione, ma ignoranza; e pel suo secondo elemento è più lontano dalla cognizione della stessa ignoranza.

103. Ma ci hanno anco degli assensi e delle persuasioni conformi alla verità. Prima che si diano questi assensi e che si formino queste persuasioni, dee essere presentata alla mente la *cognizione* in forma di giudizio possibile, a cui si dà l'assenso. Dunque la *cognizione* precede nello spirito dell'uomo

(1) I filosofi distinsero due maniere d'ignoranza, la *negativa* e la *positiva*. I Greci chiamarono la prima *κατ' ἀνίπαρσιν*, detta da' Latini *per detractionem*, ovvero *inscientia*, e gli Scolastici *ignorantia negationis*; chiamarono la seconda *κατ' ἐνέργειαν*, da' Latini detta *ignorantia per positionem*, o *falsa persuasio*, o *pravæ affectionis*. Dell'una e dell'altra parla anche Platone nel *Sofista*, e nel IX de *Leg.*

l'*assenso* e la *persuasione*: e però l'*assenso* e la *persuasione* non è propriamente *cognizione*, ma un atto dell'uomo con cui egli s'*appropria* la *cognizione*, dandovi la sua adesione. Ora quest'*appropriazione* della *cognizione*, che dicesi *persuasione*, e si fa coll'atto dell'*assenso*, suol anco chiamarsi *cognizione soggettiva*, dandosi alla *cognizione* propriamente detta che precede, la denominazione di *cognizione oggettiva*.

COROLLARIO.

104. La *cognizione soggettiva* non aggiungo nulla alla *cognizione oggettiva*, ma aggiunge qualche cosa al *soggetto*, gli aggiunge la *persuasione* di quella. E veramente quando l'uomo dà l'*assenso* ad una *cognizione oggettiva* che sta presente al suo spirito in forma di giudizio possibile, egli non fa che pronunciare un SÌ, o un NO, ovvero sia un È, o un NON È. Queste sono le formole d'ogni *assenso*. Ora il pronunciare SÌ, o NO, È, o non È, non aggiunge cosa alcuna all'oggetto che è già nella mente, ma una tale pronunziazione è puramente un atto del soggetto che modifica se stesso in relazione all'oggetto, determinandosi ad assentire al medesimo, o per contrario a non assentirvi. Dunque l'effetto dell'*assenso* si ritiene dentro il soggetto, a cui dà una nova disposizione in rispetto alla *cognizione*, senz'alterar questa, senz'aggiungervi nulla, e senza detrarvi.

ARTICOLO VII.

SE NELL'ASSENSO POSSA CADERE LA CONTRADDIZIONE.

105. L'uomo non può dare l'*assenso* nello stesso tempo a due giudizi possibili contraddittori, di cui egli conosca la contraddizione, perchè uno di quegli assensi nello stesso istante annullerebbe l'altro, e quindi non rimarrebbe *assenso* alcuno.

SCOLI.

106. 1. Lo stesso si viene a dire con altre parole quando si dice, che l'uomo non può ad un medesimo tempo dare e negare l'*assenso* allo stesso giudizio ideale.

ROSMINI, *Logica*

107. n. Si possono formulare de' giudizi possibili *contrari*, e de' giudizi possibili *contraddittori*.

108. I giudizi contraddittori sono quelli, nell'un de' quali si nega ciò che s'afferma coll'altro.

109. In questi giudizi il subietto e il predicato sono i medesimi (e per esser tali devono esser considerati sotto gli stessi rispetti, e i vocaboli che gli esprimono esser presi nello stesso senso); ma nell'uno la *copula* è affermativa, nell'altro negativa.

I giudizi contrari sono tutti i contraddittori, e di più quelli ne' quali si cangia il *predicato* in modo, che i due predicati s'escludano, sicchè se l'uno è vero, l'altro non possa esser vero, ma se l'uno è falso, non ne viene per ciò che l'altro sia vero, p. e. « Questa torre ha cinquanta metri d'altezza »; « Questa torre ha trenta metri d'altezza ». Se è vero che la torre abbia cinquanta metri d'altezza, non può esser vero che n'abbia trenta. Ma se è falso che la torre abbia cinquanta metri d'altezza, non è vero per ciò che ne abbia trenta, potendo averne trentacinque, o quaranta, o un altro numero.

110. m. I giudizi contraddittori si dividono in due classi:

1° quelli che pronunciano qualche cosa di contingente, la quale potrebbe essere e potrebbe anche non essere. Queste due *possibilità* stanno insieme senza distruggersi. A ragion d'esempio questi due giudizi: « nel mio giardino c'è un alloro di dieci palmi di diametro », « nel mio giardino non c'è un alloro di dieci palmi di diametro ». Egli è possibile ugualmente che quest'albero ci sia nel mio giardino, e che non ci sia: onde, prima d'aver verificato se c'è o non c'è, l'uno e l'altro di que' giudizi si concepisce come possibile;

2° que' giudizi contraddittori, co' quali si pronuncia qualche cosa di necessario, di maniera che non è possibile tanto che sia, quanto che non sia; ma o deve essere o non essere: « due cose uguali ad una terza sono uguali tra loro », « due cose uguali ad una terza non sono uguali tra loro ».

111. iv. I giudizi contraddittori della seconda classe hanno una contraddizione in sè, non solo come reali, ma anche come *possibili*, il che è quanto dire: « non sono *possibili* tutt'e due »; i giudizi contraddittori della prima classe non contengono la

contraddizione nell'ordine della possibilità, ma solo nell'ordine della realtà, al quale appartengono gli assensi con cui si formano i giudizi reali. Quelli contengono la contraddizione anche nell'ordine della cognizione oggettiva, questi contengono la contraddizione solo nell'ordine della cognizione soggettiva.

COROLLARI.

112. I. Si concepiscono dunque due maniere di contraddizioni: l'una cadente ne' giudizi possibili, l'altra cadente ne' giudizi reali.

113. II. Nell'ordine dunque della possibilità si contengono, senza contraddizioni, cose che sarebbero contraddittorie, nell'ordine della realtà.

114. III. Se i contraddittori nell'ordine della possibilità non sono possibili, dunque la contraddizione non cade ne' giudizi possibili, chè la contraddizione è l'impossibilità stessa. Non si danno dunque *giudizi possibili contraddittori*, benchè l'uomo per un errore possa credere e affermare di concepirli.

115. IV. Dunque la contraddizione non può cadere nell'intuizione stessa de' giudizi possibili: molto meno nell'intuizione dell'essere.

SCOLIO.

116. La mente formula de' giudizi possibili contraddittori, ma ella sa in pari tempo che uno di essi non è vero, e perciò non sono possibili amendue, e sapendo questo non gli intuisce veramente. La formola dunque con cui esprime que' giudizi contraddittori è un'espressione che non significa la concezione della mente, perchè una concezione impossibile non è concezione. Altro è dunque *formolare*, altro *concepire* giudizi contraddittori. Per *formolare* in questo caso s'intende sostituire ai concetti dei segni che non hanno concetto contraddittorio corrispondente. Ma poichè i *segni* per altro significano concetti, perciò lo spirito giudica generalmente, che i segni significhino qualche concetto, anche quando non lo possono significare. Conviene dunque che la mente esamini quale sia il concetto che quei segni o quelle formole di giudizi contraddittori significhino, e

mediante questo esame, ella conosce che non significano propriamente nulla, cioè significano il nulla involto in alcuni concetti, ciascuno de' quali da sè è qualche cosa, ma tutti uniti insieme si distruggono reciprocamente, e danno per risultato il nulla, perchè il loro nesso è impossibile.

COROLLARI.

117. 1. In questo processo dunque l'uomo può opinare un istante d'aver concepito de' giudizi contraddittori:

1° perchè gli sono dati de' segni, e sa che in generale i segni significano, fino che non ha trovato coll' esame che i segni datigli questa volta non sono atti a significare, presi tutti insieme, cosa alcuna;

2° perchè questi segni singolarmente presi significano in vero de' concetti: di che si persuade di concepir qualche cosa nella formola de' giudizi contraddittori, concependo i singoli concetti di cui si compongono; e non s'avvede che il giudizio contraddittorio che non è ne' singoli, giace nella loro connessione, e nel risultato di essa; la qual connessione e risultato essendo impossibile, non è atto ad esser concepito.

118. II. Potendo l'uomo *opinare* che la formola contenga una data contraddizione, può anche opinare che la stessa contraddizione sia qualche cosa di concepibile e d'intuibile, perciò egli può ancora medesimamente opinare di darvi l'assenso.

119. In questo caso l'assenso si riferisce ad un *oggetto opinato* dall'uomo, che non è nè può essere un *oggetto*, in vece del quale stanno i *segni*, e la supposizione generale ch'essi significhino qualche oggetto. E però questo non è un vero assenso, ma un tentativo d'assenso, ossia un assenso illusorio, una specie di nominalismo dell'errore. L'assenso in tal caso non si dice illusorio, perchè non abbia un vero atto da parte dello spirito, ma perchè gli manca l'oggetto dell'atto, in luogo del quale è l'illusione.

120. Ma non ci può esser neppure questo assenso illusorio, quando la contraddizione è attualmente e *chiaramente* conosciuta dall'uomo che ha presente la contrarietà de' due giudizi possibili.

Da questa contraddizione va dunque immune anche la cognizione soggettiva.

121. Ma se la contraddizione rimane nascosta, allora l'uomo può dare l'assenso in quella forma generale che abbiām detto, a giudizi contraddittori opinati possibili, o a giudizi possibili contrari, e ciò

1° successivamente, quando egli cangia d'opinione o non si ricorda più il primo assenso da sè dato;

2° contemporaneamente, quando non s'accorge della contraddizione, perchè non confronta i due giudizi contrari, ma suppone solo questo confronto;

3° quando la contraddizione è compresa *virtualmente* in una proposizione, e l'uomo colla meditazione e l'analisi non arriva a fare che essa da *virtuale* diventi *attuale*, e quindi palese, poichè ciò che si comprende in una cosa solo virtualmente, è nascosto e sconosciuto, chè l'atto solo è quello che manifesta. A ragion d'esempio non tutti vedono la contraddizione che si racchiude in questi giudizi: « ci ha un numero infinito, la materia può pensare, il mondo ha prodotto se stesso, » poichè a scorgere le contraddizioni racchiuse in queste proposizioni, è necessario che s'abbia un chiaro concetto de' termini della contraddizione, che nella prima proposizione sono il *numero* e l'*infinito*; nella seconda la *materia* e il *pensiero*; nella terza il *producente* e il *prodotto*.

SCOLII.

122. I. Come l'uomo può *opinare* che non ci ha contraddizione dove c'è; così può *opinare* che ci sia dove non c'è; poichè l'*opinare* appartiene alla *cognizione soggettiva*, che non è propriamente cognizione, ma atto soggettivo col quale l'uomo intende d'appropriarsi la cognizione, e però un atto fallibile.

123. II. Una proposizione contraddittoria è sempre complessa e si risolve in due che si contraddicono. Così la proposizione contraddittoria: « c'è un numero infinito », si risolve in queste due: « il numero è finito », « il numero è infinito », perchè nel concetto del numero è compreso il suo esser finito.

124. III. Le due maniere di *contraddizione* che abbiamo



accennate, e la *contrarietà* de' giudizi danno luogo a tre classi di errori.

1° La prima classe è quando l'uomo dà l'assenso a due giudizi contraddittori, l'uno de' quali è necessario;

2° La seconda quando l'uomo dà l'assenso a due giudizi che s'escludono reciprocamente, quantunque niuno de' due sia necessario;

3° La terza classe quando l'uomo dà contemporaneamente l'assenso a due giudizi contrari.

125. Poichè la mente umana non è mai al tutto priva della verità, non potendo rinunziare all'intuizione dell'essere, che contiene implicitamente e virtualmente tutte le verità, e poichè la verità è pienamente coerente a se stessa, perciò ogni errore in cui l'uomo cade col suo assenso, involge necessariamente una contraddizione. Il che vuol dire che ogni qual volta l'uomo pronuncia un errore, questo errore va in contraddizione con qualche verità assentita dall'uomo medesimo.

ARTICOLO VIII.

SE L'ASSENSO POSSA ESSERE NON SINCERO.

126. Non tutti gli assensi sono sinceri.

1° Ci sono degli assensi puramente esterni, espressi in parole contraddette dall'interno pensiero. Questi non sono in alcun modo assensi, ma *menzogne*, chè l'assenso dee essere sempre interiore.

2° Ci sono degli assensi interiori che l'uomo accorda, mentre sa che non è vero il giudizio a cui presta l'assenso, ma fa tacere in sé questa cognizione, rimuove da essa volontariamente l'attenzione, per modo che in quel momento in cui egli dà l'assenso, rimane in lui negletta e dormiente in fondo all'animo; queste sono ancora *menzogne*, ma interne, che l'uomo dice a se stesso, e che difficilmente poi egli stesso sa riconoscere.

3° Ci sono degli assensi interni che l'uomo accorda in un modo assoluto ad un giudizio, di cui propriamente non conosce la falsità, ma la sospetta, e questo sospetto lo fa tacere

in sè, trascurandolo volontariamente: e qui c'è ancora della menzogna interua.

127. Gli assensi non sinceri della seconda e terza classe sono altrettante contraddizioni in cui l'uomo cade, perchè sotto di essi giace una coscienza più o men chiara o parlante della verità del contrario.

128. Una delle ragioni che rende possibile questa mauiera di contraddizione volontaria si deve ripetere dai diversi ordini delle riflessioni. C'è nell'uomo una *cognizione diretta*, ed una *cognizione riflessa*, e la riflessa si sviluppa in diversi ordini di riflessioni uno più elevato dell'altro. Ora alla cognizione diretta l'uomo presta un asseuso spontaneo e naturale: alla riflessa assai spesso egli è libero di prestare e di negare l'assenso. Ora lo stesso giudizio possibile prende diverse forme; sotto una forma appartiene alla cognizione diretta, sotto un'altra, ad un primo ordine di riflessioni, sotto un'altra ancora, ad un altro ordine di riflessioni più elevato. Accade dunque che dopo aver l'uomo dato l'asseuso a quel giudizio sotto la forma appartenente alla cognizione diretta, o sotto la forma appartenente ad un dato ordine di riflessioni, egli poi lo neghi allo stesso giudizio, quand'è posto sotto la forma d'un ordine superiore di riflessioni, o viceversa l'accordi se l'ha negato prima. Per esempio questo giudizio: « l'anima è un principio senziente e pensante », ha una forma che appartiene sostanzialmente alla cognizione diretta, ed è assentito da ogni uomo nella percezione che ha di se stesso. Quest'altro giudizio poi: « l'anima non è un principio senziente e pensante, ma è la materia stessa che sente e pensa », ha una forma che appartiene ad una riflessione superiore, perchè per concepire questo secondo principio non basta aver percepito se stesso, ma conviene di più aver confrontato se stesso, dopo essersi percepito, colla materia pure percepita e aver pensato che sia possibile l'identità di queste due cose su cui cadde contemporaneamente la riflessione. Quegli dunque che dà l'assenso a questo secondo giudizio riflesso contraddice all'assenso dato da lui al primo giudizio diretto. Se dunque l'uomo non s'accorge della contraddizione che passa tra questi due assensi, incorre in uno di que' casi di contraddizione che abbiamo enumerati. Ma se

egli conserva qualche traccia del primo giudizio o ci dà qualche osservazione, come è difficile che non avvenga, in tal caso il secondo assenso, non solo è contraddittorio al primo, ma è di più uno di quegli assensi che mancano di sincerità.

E questa mancanza di *sincerità* interiore trovasi per lo più negli errori dell'uomo.

ARTICOLO IX.

CHE LA FACOLTÀ DELL'ASSENSO NON È NÈ L'INTENDIMENTO
NÈ LA VOLONTÀ, MA UNA FACOLTÀ SPECIALE
DI TUTTO IL SOGGETTO.

129. A qual facoltà appartiene l'assenso? A quella della *volontà*, o a quella dell'*intendimento*?

130. Senza risolvere questa questione non si può ben intendere la natura dell'Assenso.

Rispondiamo, che la *facoltà dell'assenso* è una facoltà che sta da sè, e che si dee accuratamente distinguere da quella dell'intendimento e da quella della volontà.

Le prove di questa proposizione si trovano in un' accurata analisi dell'assenso. Intraprendiamola per quello che oi bisogna.

131. L'assenso è un atto, col quale l'uomo assente ad un giudizio possibile che sta presente alla sua intelligenza.

È l'uomo quegli che assente, l'assenso è un atto immediato del soggetto.

Per intendere come ciò sia, egli è uopo considerare, che il soggetto fa alcuni atti per mezzo delle sue potenze, ed alcuni altri per se stesso, senza che tramezzi alcuna potenza: p. e. gli atti del sentire, il soggetto li fa per mezzo della potenza di sentire, gli atti dell'intendere per mezzo della potenza d'intendere ecc., ma l'atto dell'affermare ciò che intende, il soggetto uomo lo fa per se stesso, perchè quell'atto non è altro che un accomodare se stesso a ciò che intende: non è un intendere qualche cosa di novò.

La regola per conoscere quando gli atti sieno fatti immediatamente dal soggetto, e quando sieno fatti da lui per mezzo delle sue potenze, è questa: « Ogni qualvolta nell'atto di cui si tratta scorgesi un movimento di tutto il soggetto (del ME);

e quel movimento è così semplice che non vi si può distinguere nessuna attività particolare contrapposta ad un'altra, quell'atto è immediatamente del soggetto; ma quando nell'atto si scorge un movimento parziale del soggetto, sicchè non è tutto e indiviso il soggetto che si move e si modifica, quell'atto è del soggetto mediante una sua potenza ». Così l'atto del pensare è atto dell'attività particolare di pensare contrapposta all'attività di volere, e però è uno di quegli atti, che il soggetto fa mediante una potenza; ma il dare l'assenso a un giudizio pensato, è un atto immediato del soggetto stesso, perchè è tutto il soggetto, sono io stesso (senza distinzione, senza esclusione di alcuna mia parte), che mi modifico e mi accomodo alla cosa pensata: in far ciò il ME comparisce tutto indivisibile nella sua semplicità, niuna attività parziale che si distingua in esso, vi comparisce.

SCOLII.

132. I. Noi usiamo la parola *facoltà* in un senso più esteso della parola *potenza*. Ogui potenza è una facoltà, e non viceversa. La potenza è una forza o virtù speciale del soggetto. Ma il soggetto stesso può muovere tutto se stesso e non una sua virtù speciale: questa è da noi detta *facoltà del soggetto*, non *potenza*. Quindi c'è la facoltà dell'assenso, cioè il soggetto ha la facoltà di darlo, ma non lo dà per mezzo d'una potenza, o virtù speciale, ma movendo tutto se medesimo.

133. II. L'assenso suppone che sia davanti alla mente un giudizio possibile: quindi egli è sempre preceduto da un'operazione dell'intendimento. Non dandosi dunque assenso senza intelligenza, ed essendo quello un atto del soggetto che segue a un'operazione intellettuale, anche l'assenso fu considerato come un atto della potenza d'intendere. Ma propriamente parlando è un atto del soggetto, che consegue ad un atto intellettuale, e però si può dire intellettuale per partecipazione.

134. III. Il giudizio possibile intuito dalla mente è l'oggetto dell'atto intellettuale che precede l'assenso, p. e. « l'anima umana È immortale ». Questo giudizio intuito come possibile è un atto dell'intelligenza. Supposto questo giudizio presente,

che fa il soggetto dandogli l'assenso? Non altro, se non pronunciare un *SI*, o *ripetere* la parola *È*. La parola *È* nel giudizio possibile non era pronunciata dal soggetto, ma intuita come possibile a pronunciarsi. Il soggetto, ripetendo la parola *È*, o dicendo *SI*, che esprime l'atto reale dell'assenso dato all'*È* possibile, non fa che attaccare, per così dire, tutto se stesso a quel giudizio possibile, accomodarsi ad esso, farlo proprio. Non è dunque l'assenso propriamente un atto d'intelligenza, ma è l'accostamento del soggetto intelligente all'oggetto presentatogli dall'intelligenza.

135. IV. Gli atti che fa il soggetto in conseguenza d'altri atti spettanti all'intelligenza, si attribuiscono ad una facoltà risultante e complessiva, che si chiama *ragione*, quando si prende tutta l'operazione complessiva, cioè tanto l'atto d'intelligenza che precede, quanto l'atto del soggetto che sussegue, considerando questi due atti come una sola operazione.

Ma se si prende il solo assenso, precidendolo dall'atto dell'intelligenza, che precede, esso non si può ascrivere ad una potenza, ma al soggetto stesso.

ARTICOLO X.

QUALI ASSENSI SIANO PURAMENTE SPONTANEI E QUALI ANCHE LIBERI.

136. Quando il giudizio possibile è evidente, cioè contiene la ragione chiara della sua verità in so stesso, ovvero quando è insieme con esso presente all'intelligenza la ragione della sua verità, allora il soggetto, se non è turbato da alcuna riflessione, è naturalmente determinato a dare l'assenso, perchè l'uomo è fatto per essere unito con un atto suo proprio alla verità conosciuta coll'intelligenza.

Questo assenso è volontario di *volontà solamente spontanea*.

Quando poi sopravviene la *riflessione*, la quale può turbare o sospendere quell'assenso, allora, se tuttavia l'uomo dà l'assenso alla verità, quell'assenso è volontario di *volontà libera*, avendo la libertà per suo dominio l'ambito della riflessione.

137. Tuttavia è da distinguersi anche la *volontà* dall'*assenso*;

l'atto di quella relativamente all'assenso è un atto imperante, l'assenso è un atto imperato; la volontà può muovere l'assenso, l'assenso è quello che è mosso. L'atto della volontà dunque e l'assenso, sono atti diversi.

158. E si prova che la *volontà* è una potenza diversa dall'assenso, anche considerando, che la volontà è una facoltà che opera dietro una ragione, laddove il soggetto può dar l'assenso senza una ragione, benchè non senza una causa. In questo caso la ragione che determina l'assenso, è puramente l'istinto.

„ Così accade talora agli uomini di grande immaginazione che inventano una novella nè vera, nè verosimile, e poi credono alla propria invenzione, indottivi non da qualche ragione, ma dall'istinto. Ogni viva immaginazione move il soggetto all'assenso, s'egli non veglia sopra se stesso. Così la fede data dal popolo a favole immaginose, come erano gli antichi miti, non s'appoggiava all'autorità del narratore, almeno principalmente, ma alla vivacità del racconto e alla maravigliosità delle cose raccontate che colpivano grandemente l'immaginazione, e piaceva il crederle.

Tutto ciò che appaga alcuno degl'istinti fondamentali della natura umana, e uno di essi è quello del maraviglioso, del divino, dell'infinito, quando viene proposto agli uomini trae a sè l'assenso, che si move in virtù di quegli istinti primitivi. In questa maniera d'assensi (che possono esser dati ugualmente alla verità ed alle menzogne), precede l'atto dell'intelligenza che concepisce il giudizio possibile, ma non quello che concepisce la ragione dell'assenso (1).

Tutte le passioni del pari generano degl'istinti ciechi, che inclinano l'assenso dell'uomo a ciò che è loro favorevole, e lo ritraggono da ciò che è loro ripugnante.

159. Quando l'uomo dà l'assenso mosso da una ragione falsa, allora lo dà per un atto di volontà, giacchè opera in virtù di una ragione opinata. Ma quella ragione falsa fu ricevuta per

(1) Se questi assensi fossero imperati dalla volontà, la volontà il farebbe con que'suoi atti che abbiamo chiamati *volizioni affettive* nell'*Antropologia* 538-540.

vera o mediante un assenso cieco e istintivo, o mediante un atto di libero arbitrio che dichiarò falso il vero, e vero il falso.

In quest'ultimo caso, nel quale il libero arbitrio dichiara vera una ragione falsa, cioè dà un assenso falso, questo assenso falso è dato sopra un motivo d'interesse, che non prova la verità di quella ragione. Ora il prendere un motivo d'interesse per una ragione atta a determinare l'assenso, è un atto d'assenso contrario all'intelligenza, un atto che si mette in luogo d'un atto d'intelligenza. L'assenso dunque può esser mosso o dall'istinto, senza l'intelligenza della sua ragione, o dalla forza del libero arbitrio contro l'intelligenza. Questo libero arbitrio che in vece di seguire la ragione data dall'intelligenza, ne crea una (falsa) da sè, collocandosi nel luogo dell'intelligenza, è la *facoltà dell'errore*.

140. La forza di questa *facoltà dell'errore* è tale, che non si può assegnarle limiti determinati, e però la storia dell'umanità dimostra che verificandosi certe condizioni, ella s'estende a dare l'assenso alle cose più strane ed incredibili, e a negarlo alle più credibili e certe.

ARTICOLO XL

L'ASSENSO È DI SUA NATURA INCONDIZIONATO.

141. Tra il *dare l'assenso*, e il *non darlo* non c'è nulla di mezzo.

Dunque l'*assenso* è per se stesso un atto assoluto e incondizionato, benchè possa essere condizionato il giudizio possibile a cui si dà l'assenso.

SCOLII.

142. I. Quando, considerando ciò che viene espresso nel linguaggio, sembra il contrario, è perchè l'espressione del giudizio possibile è imperfetta, di modo che si trasporta nella proposizione che esprime l'assenso, ciò che appartiene alla proposizione che esprime il giudizio possibile. E questo accade, perchè, essendo l'assenso un riconoscimento del giudizio possibile, quando si vuole esprimerlo in parole, in vece d'esprimerlo solo, si ripete il giudizio possibile a cui si riferisce,

e lo si compie quand'è incompleto. Con un'analisi accurata si può sempre restituire la forma propria del giudizio possibile, e quella dell'assenso, alla sua natural purezza; p. e. si proponga questo giudizio possibile: « Tizio è un uomo degno di stima ». Egli prende la forma di questione così: « Tizio è egli un uomo degno di stima? ». Si risponda: « Io assento al giudizio che Tizio è un uomo degno di stima, se egli è virtuoso ». Questo assenso è condizionato, ma questa non è la forma pura dell'assenso, perchè contiene l'assenso con di più l'aggiunta di ciò che mancava al giudizio possibile. La forma pura si trova, tosto che si trasporti la condizione nell'espressione del giudizio possibile, il che è facile ad ottenersi esprimendo il giudizio così: « Tizio è un uomo degno di stima, se è virtuoso ». Completata così l'espressione del giudizio possibile, l'assenso si pronuncia con un semplice È, o con un semplice SI, come dicevamo avanti, e però la forma propria dell'assenso è sempre assoluta, benché ci possano avere condizioni nel giudizio possibile a cui si concede o si nega. Qualora dunque si analizzi quell'espressione d'assenso condizionato, ella si risolve in un discorso più lungo, compendiato per brevità di dire, il qual discorso sarebbe questo: « Io non assento al giudizio che mi proponete: Tizio è un uomo degno di stima, perchè non so se sia tale, non sapendo se sia virtuoso, ma assento a quest'altro giudizio possibile condizionato: Tizio è un uomo degno di stima se è virtuoso ».

143. II. Si distinguono tre abitudini del soggetto relativamente all'assenso:

1° quella in cui il soggetto non emette alcun atto relativo all'assenso;

2° quella in cui il soggetto non emette alcun atto d'assenso, ma emette un atto (che appartiene alla potenza della volontà), col quale sospende l'assenso: *sospensione positiva d'assenso*;

3° quella in cui il soggetto dà o nega positivamente l'assenso (assenso positivo, affermativo o negativo).

L'espressione « non dare l'assenso » abbraccia le due prime abitudini, perchè il soggetto può non dare l'assenso senza deliberazione, senza alcun atto di volontà, e può anche non darlo facendo un atto con cui si propone di non darlo.

144. III. Talora poi viene espresso col linguaggio imperfettamente il giudizio possibile, e colui che dà o nega l'assenso, lascia la condizione sott'intesa; onde, se si bada al dialogo esterno, sembra che l'assenso sia dato ad un giudizio possibile assoluto, ma se si penetra nell'interna disposizione del soggetto che lo dà, si scorge che quantunque colle parole esso lo dia alla questione assoluta, tuttavia intende darlo alla questione condizionata, che sott'intende, e che non giudica necessario pronunciare.

Questo avviene per lo più negli assensi che gli uomini danno sopra ragioni molto probabili, ma non certe: essi rispondono assolutamente un SI o un NO, sott'intendendo molte e varie condizioni, la principale e più comune delle quali suol esser questa: « se un miglior esame non dimostri il contrario » (Ideol. 1505-1506).

COROLLARIO.

145. Quindi le convenzioni, le leggi, le opinioni che esprimono gli uomini hanno sovente bisogno d'essere interpretate non sempre secondo la *lettera*, ma qualche volta secondo lo *spirito* per non frantendero ciò che volevano esprimere i contraenti, i legislatori, gli scrittori ecc.

SCOLIO.

146. L'Etica poi esige, che l'interpretazione di tali proposizioni o discorsi sia la più benigna e ragionevole possibile, acciocchè non si offendano le persone che le hanno pronunciate, coll'attribuir loro de' patti ingiusti ed irragionevoli, delle leggi assurde, contraddittorie, degli errori o delle scempiaggini che non avevano nell'animo quando favellarono e scrissero.

Ma dell'interpretazione che si allontana dalla lettera per attenersi allo spirito, si può fare anche abuso, e per cautelarsene quanto è possibile, conviene osservare certe *regole*, che a suo luogo riferiremo.

ARTICOLO XII.

DELLA FORZA PRATICA DELL'ASSENSO.

147. Tutte le azioni dell'uomo incominciano da assensi dati a certi giudizi possibili che le determinano e le regolano. Ma l'assenso ha di natura sua il carattere d'essere assoluto. Come dunque l'uomo può passare all'azione, quand'egli vede che il giudizio possibile, di cui abbisogna, non ha una ragione sufficiente che lo dimostri certo?

In tal caso egli pone le sue azioni, prendendo per base e principio delle medesime il giudizio possibile come fosse certo, cioè lo *presume* tale, benchè sappia che non può affermarlo tale assolutamente.

La facoltà di *presumere* vero e certo ciò che non si può dimostrare per tale, appartiene alla *facoltà degli assensi*, che soggiace all'arbitrio. È però vero che la *presunzione* è un *assenso solo relativo*, ma questa forza che ha l'uomo d'*accettare* un giudizio per vero, relativamente all'azione, sapendo che non è tale, non è altro che la stessa forza soggettiva dell'assenso che si attua in una forma speciale, in servizio del soggetto che ha bisogno d'operare, o vuole operare.

Quando la presunzione della certezza è ragionevole, gli assensi si chiamano *normali*, e *pratici*, se effettivamente s'adoperano all'azione; e si distinguono dagli altri assensi dati ad un giudizio su ragioni probabili in questo, che l'assenso su ragioni probabili è un'affermazione del giudizio possibile probabile, ma l'*assenso normale* è un'affermazione relativa della certezza del giudizio probabile, limitata però all'intento di farlo divenire una base d'operazione, e nell'uomo sta quest'affermazione insieme con quella che dichiara solo probabile quel giudizio, senza che le due affermazioni si contraddicano, perchè non è una contraddizione il dire: « Io so che questo è probabile, ma opero come se fosse certo, cioè lo prendo come norma dietro a cui dirigo le mie azioni ». La *supposizione* dunque è un *assenso relativo* e parziale che non contraddice all'assoluto e totale.

148. *L'assenso normale*, dee distinguersi dall'*assenso pratico*.

L'assenso normale diventa *pratico* quando lo si considera unito alla forza pratica, ossia operativa, che lo rende efficace a produrre l'azione.

149. *L'assenso* e quindi la *persuasione* che ne deriva ha più o meno gradi d'intensità e di fermezza, e a questi non si può assegnare limite alcuno.

150. L'intensità e la fermezza dell'*assenso* dipende parte dalla condizione del soggetto, parte dalla qualità dell'oggetto, ossia del giudizio possibile a cui si presta.

Rispetto alla *condizione del soggetto*, la fermezza e l'intensità dell'*assenso* (l'altre cose uguali) è maggiore

a) secondo che ne' diversi uomini la *facoltà dell'assenso* è naturalmente più perfetta e potente, il che parte dipende dalla forza dell'immaginazione e del sentimento, parte da quella d'una chiara intelligenza, soprattutto poi dalla perfezione delle facoltà morali, e dalla loro prevalenza sopra l'altre;

b) secondo che quella facoltà è stata più o meno coltivata mediante l'acquisto di grandi e permanenti persuasioni;

c) secondo che la riflessione fu meno occupata e turbata da que' sofismi che usano gli scettici a scuotere la persuasione di tutte le verità;

d) secondo che una data persuasione è durata in un uomo più a lungo e a tenore di quella ha più lungamente dirette le sue azioni, e presone l'abito, onde ordinariamente i vecchi hanno persuasioni più ferme dei giovani;

e) secondo che l'*assenso* e la *persuasione* fu l'effetto di più gravi, profonde e compiute meditazioni;

f) secondo che le inclinazioni dominanti nell'uomo hanno meno favorevole a sè lo scetticismo; e nel caso particolare, secondo che l'*assenso* è consigliato da istinti, tra gli altri da quello dell'imitazione, e della simpatia, e dalle passioni; e medesimamente secondo che il vacillare nell'*assenso* trae seco gravi danni alla persona, e l'esser fermissima nell'*assenso* grandi vantaggi. A ragion d'esempio l'uomo si forma una persuasione

assai forte dell'autorità di cui è investito o de' propri diritti, perchè la forza di questa persuasione l'aiuta a conservarli e difenderli.

151. Rispetto alla qualità dell'oggetto, ossia del giudizio possibile a cui si deve assentire, la fermezza e l'intensità dell'assenso (l'altre cose uguali) è maggiore

a) secondo che l'affermazione del giudizio è più facile a concepirsi;

b) secondo che del pari è più facile a vedersi la ragione che determina l'assenso;

c) secondo che questa *ragione* risulta più dall'esperienza sensibile, che dall'astrazione e dal puro ragionamento, il quale non presenta al sentimento la cosa reale di cui si vuole affermare l'esistenza;

d) e tra le *ragioni* offerte dal ragionamento, secondo che il ragionamento che le presenta è più breve o più lungo, sia perchè in un ragionamento lungo la conclusione sta più lontana dal principio dove domina l'evidenza, sia perchè c'è meno timore di sbaglio in un ragionamento breve, che in uno lungo;

e) secondo che il vero a cui si dà l'assenso è più grande ossia contiene più di essere;

f) Finalmente la *necessità* unita all'evidenza della proposizione dà il maggior aiuto all'assenso che possa venire da parte dell'oggetto.

SCOLIO.

152. Giusta l'eccelsa dottrina del Cristianesimo, nell'ordine soprannaturale, alla *facoltà dell'assenso*, corrisponde la *grazia della fede*, che si può dire la facoltà dell'assenso soprannaturale, e anch'essa ha una maggiore o minor forza.

La *facoltà dell'assenso soprannaturale* è oggettiva, e nasce colla percezione dell'*Essere assoluto* (Dio), dove è da notarsi che ad un oggetto reale l'uomo accorda l'assenso senza difficoltà, come in ogni percezione: benchè la riflessione possa in appresso perturbarlo.

ROSMINI. *Logica*

153. I. Se la facoltà dell'assenso si riuorza colla coltura e se dalle grandi persuasioni vengono le grandi azioni, è conseguente che l'*arte dell'educazione* non dee trascurare d'allevare l'uomo capace di persuasioni quanto rette, altrettanto forti.

154. II. Tutti i *partiti*, o politici o di qualunque altro genere, sogliono mostrare grandi persuasioni ed entusiasmo del sistema che forma l'oggetto del partito, al quale sovente sacrificano la stessa vita. Questa forza dell'assenso s'accumula nell'animo di tali uomini per la considerazione de' vantaggi che essi aspettano dalle persuasioni forti, de' danni che temono dalle proprie persuasioni lasciandole deboli, dal bisogno di grande attività per conseguire il loro intento, e dall'istinto d'imitazione e di simpatia, trasfondendo i sozi gli uni negli altri la propria persuasione.

155. III. Sono fortissime pure le persuasioni che si rinvergono negli uomini che vissero lungamente in una società unanime e non ebbero mai occasione d'intendere alcuno che mettesse in dubbio le cose opinare concordemente da tutti.

156. IV. Se si considera che l'assenso non è un atto dell'intendimento, ma immediatamente del soggetto, preceduto solamente da uno o più atti dell'intendimento, si spiega il fatto giornaliero, che dimostra l'assenso non essere o determinato o sospeso in virtù della sola *ragione*, ma di molte cause del tutto cieche; e le inclinazioni, e le passioni concorrere ugualmente a determinarlo e a sospenderlo, e alle affermazioni di cose sensibili e sperimentali darsi l'assenso più facilmente.

157. V. Nell'*educazione*, cause fisiche (pene e premi) bene adoperate, possono elidere il sinistro effetto d'altre cause fisiche, che perturbano il buon uso della facoltà d'assentire, e possono aiutarne il retto esercizio, dando una sanzione alla *ragione*, la qual sola ha il diritto d'indicare come deva dirigersi, in ciascun caso, l'assenso.

158. Le diverse cause che rendono più fermo l'assenso e più forte la stessa facoltà (più debole di conseguente rendendola le ragioni contrarie) non si trovano tutte nell'uomo stesso, o allo stesso grado, anzi talora si elidono, trovandosene in lui

ad un tempo e di quelle che fortificano, e di quelle che indeboliscono la facoltà dell'assenso, o l'assenso attuale.

CAPITOLO II.

DELLE NORME CHE DEVONO DIRIGERE L'UOMO

NEL DARE L'ASSENSO.

ARTICOLO I.

ENUMERAZIONE DELLE NORME,
E RIDUZIONE DI ESSE A DUE PRECETTI GENERALI.

159. La *prima norma* si è, che l'uomo non deve dare l'assenso assoluto ad alcun giudizio possibile se non conosce una *ragione* (in qualunque modo la conosca) che ne mostri pienamente la verità.

Fino che l'uomo non conosce questa ragione egli dee sospendere il suo assenso assoluto.

COROLLARI.

160. I. È dunque necessario che l'uomo quando si sente inclinato a dare un tale assenso, prima di darlo esamini se stesso: « Ciò che m'inclina a dare quest'assenso è la *ragione*, o qualche altra cosa che mi stimola e spinge? » A modo d'esempio un autore o uno scrittore diletto, move le mie passioni, m'esorta, m'eccita, mi sbalordisce con sonanti parole: tutto questo può avvenire senza ch'egli arrechi in tutta la sua diceria una vera e chiara *ragione* di ciò che dice. Devo dunque in tal caso rimondare quell'esuberante discorso dalle frasche, e dagli accessori impertinenti alla questione, da tutte le parole appassionate, e vedere se mi resta UNA CHIARA RAGIONE, la quale valga a determinare il mio assenso. Se io mi lascio trascinare all'assenso senza questa *chiara ragione*, io abdicò la mia dignità intellettuale, m'avvilisco, mi rendo colpevole.

161. II. Se poi c'è la *ragione* sufficiente che m'obbliga a dare l'assenso, anche tutti quegli impulsi dell'eloquenza od altri somiglianti, possono essere utilissimi a scotermi, acciocchè l'assenso che io do alla verità, riesca più forte e valoroso.

162. Gli impulsi dati alla facoltà dell'assenso, fuori dell'ordine del vero e del ragionevole, possono venire 1° dall'interno dell'uomo, cioè dalle passioni ecc., e 2° dall'esterno, dalle sensazioni ecc.

163. La seconda norma si è, che ogni qual volta l'uomo vede la ragione che dimostra la verità d'un giudizio, egli non dee sospender l'assenso, ma darlo subito e pieno.

164. La terza norma: se l'uomo conosce una ragione che quantunque non mostri pienamente la verità del giudizio possibile, tuttavia la renda probabile, sospenda bensì l'assenso assoluto, ma dia l'assenso al giudizio di probabilità relativa, dicendo: « Relativamente a me è probabile il tal giudizio »: la quale è una forma della suspension dell'assenso.

165. La quarta norma: l'uomo non pronuci sulla quantità di questa probabilità senza averla prima accuratamente misurata.

166. La quinta norma: se ci sono delle ragioni congetturali tanto per dare, quanto per negare l'assenso al giudizio possibile, l'assenso non si dia, ma si pronuci il giudizio di dubbio relativo, dicendo: « Relativamente a me, è dubbioso il tal giudizio », la quale è una forma della suspension dell'assenso: e questo dicesi stato di dubbio positivo.

167. La sesta norma: se non ci sono ragioni nè per dare, nè per negare l'assenso, non si pronuci giudizio di sorte rispondendo: « Non so », o con altra simile frase, la quale è un'altra forma della suspension dell'assenso, e questo dicesi stato di dubbio negativo.

168. Queste sei norme si possono ridurre a due precetti generali, che sono i seguenti:

I. Non affermare cosa che tu non sappia, e non affermarla in altro modo da quello in che tu la sai. — Lo stesso è da dirsi del negare.

II. Afferma col tuo interno pensiero tutto quello che tu sai, ma affermalo in quel modo che tu lo sai, nè più, nè meno. — Lo stesso è da dirsi del negare.

ARTICOLO II.

OBBLIGAZIONE LOGICA E MORALE
DI REGOLARE I PROPRI ASSENSI SECONDO LE NORME.

169. Conviene osservare che tanto l'uno quanto l'altro di questi due precetti è obbligatorio per l'uomo logicamente e moralmente: è obbligatorio tanto il sospendere l'assenso (positivo o negativo), quanto il darlo.

a) In fatti, chi non sapendo se una cosa va affermata, o se va negata, non volesse tuttavia sospendere l'assenso, ma volesse affermarla o negarla, opererebbe contro la ragione e quindi illogicamente, ed offenderebbe la verità, esponendosi al pericolo di dare l'assenso all'errore, il che è una violazione del precetto morale di amare e di seguire la verità;

b) Chi conoscendo che un dato giudizio possibile è vero e però meritevole d'assenso, non volesse tuttavia assentire al medesimo, ma volesse sospendere l'assenso; questi pure opererebbe contro la ragione e la logica, non meno che contro la morale; perchè l'una e l'altra vuole che alla verità conosciuta l'uomo assenta senza esitazione alcuna, tosto e pienamente.

Lo stesso è a dirsi se si tratta di negare l'assenso: quando l'uomo conosce che il giudizio possibile è falso, egli deve subito, senza esitare, e pienamente negare l'assenso;

c) Finalmente il peccato contro la logica e contro la morale ed un tempo è ancor maggiore, quando l'uomo conoscendo la verità d'un giudizio (positivo o negativo), non solo sospende il suo assenso, ma ben anco ne pronuncia uno contrario, cioè uno di quegli assensi non sinceri, di cui abbiamo parlato innanzi.

ARTICOLO III.

DE' PREGIUDIZI.

170. L'affermare a se stessi quello che non si sa, ossia dare l'assenso ad un giudizio possibile, senza conoscere la ragione che ne dimostra la verità, produce il *pregiudizio*, la *prevenzione*, quel genere di *persuasione* che sta sospesa in aria, senz'appoggio di ragione, i *giudizi temerari*.

171. Lo stesso è a dirsi quando l'uomo dà ad un giudizio

possibile un tale assenso che s'estende di là delle ragioni che militano a favore della sua verità, p. e. se l'uomo pronunciasse un assenso assoluto sopra ragioni puramente probabili.

172. La persuasione gratuita prodotta da pregiudizi, può esser fortissima, a tale che l'uomo espunga la sua stessa vita per l'oggetto del suo pregiudizio. La ragione di ciò si è, che l'assenso è mosso dalla volontà, e questa può emettere un atto più o meno forte.

SCOLIO.

173. Questa maniera d'assensi gratuiti danno qualche volta casualmente nella verità, più frequentemente nell'errore.

174. Quando l'uomo vuol dare un assenso gratuito, egli suol *fingersi* una ragione a cui appoggiarlo. Questa ragione per lo più è un concetto confuso, valutato più di quello che merita, o giudicato come valido, quando non vale. E però il giudizio gratuito suol esser preceduto da un altro giudizio più gratuito ancora intorno alla supposta ragione del primo.

COROLLARIO.

175. Tutti gli *assensi erronei* sono sempre *giudizi gratuiti* , cioè dati senza ragione (chè una ragione falsa, supposta vera, non è ragione); benchè non tutti gli assensi gratuiti sieno assensi erronei.

ARTICOLO IV.

REGOLA GENERALE D'APPLICARE IL PRIMO PRECETTO ED EVITARE I PREGIUDIZI ERRONEI.

176. Chi vuol conoscere se un giudizio ch'egli fa è erroneo, deve esaminare la *ragione* sulla quale egli appoggiò quel giudizio, e di *confusa* renderla *chiara* ; non tenendo quel giudizio per vero fino a tanto che non vede *chiaramente* se la ragione a cui quel giudizio è appoggiato sia dimostrativa o conghietturale, o non abbia valore alcuno (1).

(1) A questo si riduce la prima regola del metodo del Cartesio. Egli si limita ad esigere che l'idea sia chiara; ma non dice qual idea. Quell'idea che des esser chiara, acciocchè il giudizio sia logico e garantito, è la *ragione* , a cui s'appoggia il giudizio che si pronuncia.

177. L'*assenso gratuito* considerato in se stesso, contiene almeno tre peccati contro la ragione e contro la morale. Per esso l'uomo

1° abbandona al caso l'aderire col suo assenso alla verità od alla falsità, il che è opposto alla ragione e alla verità;

2° fa più di quello ch'egli possa, cioè dichiara vero quello che non sa se sia tale, il che è baldanzosa temerità;

3° dice implicitamente una *bugia*, venendo a dire coll'assenso gratuito di saper quello che egli non sa.

Oltre questi tre peccati, ce ne sono altri che precedono l'assenso gratuito, altri ancora che lo seguono po' mali che trae dopo di sé, se l'assenso è erroneo.

SCOLIO.

178. Il dare l'assenso non appoggiato ad una *ragione chiara* della verità del giudizio a cui si assente, è una delle maggiori cause della discordia tra gli uomini. Perciò l'abitudine di *giudicare temerariamente*, colla quale l'uomo offende la ragione di cui è dotato, cioè l'abitudine di giudicare in *modo assoluto* delle cose senza solide ragioni, è dannosissima e riprovevolissima, e ciascuno deve evitarla con un diligente esame sulla propria maniera di giudicare.

Tuttavia l'uomo che non pronuncia tali giudizi in modo assoluto, e diffida di essi ogni qual volta incontra una ragione da dubitarne, o un dissenso da parte degli altri uomini, e allora si pone a meditare la *ragione* del suo giudizio per rendersela chiara, evita i danni dell'inconsiderati assensi.

179. Per la stessa ragione il saper *sospendere il proprio assenso*, in tutte le questioni, di cui non si vede una chiara ragione, è uno de' più lodevoli e utili costumi, e ognuno dee studiarsi, vigilando sopra di sé, d'acquistarlo.

180. Non si possono chiamare assensi gratuiti, o pregiudizi quelli che l'uomo dà ad un giudizio possibile sopra una ragione che vede confusamente, o che egli non può rendere in parole, perchè non sa riflettere su di essa, quando quella ragione sia vera ed efficace, e n'abbia almeno il sentimento.

181. I. Si distinguono dunque i casi seguenti:

1° l'assenso dato sopra una ragione falsa, più o meno confusa, non è ragionevole. Cadono in esso due giudizi falsi:

- a) il giudizio che quella ragione sia vera mentre è falsa;
- b) il giudizio che sia vera la proposizione a cui dà l'assenso, falsa ella pure;

2° l'assenso dato sopra una ragione vera ed efficace, sia poi concepita dalla mente in un modo più o meno consaputo, è ragionevole. In questo caso v' hanno due giudizi veri:

- a) si giudica vera quella ragione che è vera, e
- b) su questa ragione si giudica vera la proposizione a cui si assente, che pure è vera;

3° l'assenso dato sopra una ragione vera, ma che l'uomo non sa esprimere in parole, benchè da lui intuita chiaramente, perchè non arriva a riflettere bastevolmente su di essa, e trovare il modo d'applicarle de' segni vocali, co' quali comunicarla altrui. Qui ci sono pure i due giudizi veri indicati nel caso precedente, benchè poco espliciti.

182. II. Dunque la regola che abbiamo data per conoscere se un giudizio sia erroneo, cioè di rendersi chiara colla meditazione la ragione a cui quel giudizio s'appoggia, benchè preziosissima, non è così indispensabile, che senza l'uso di essa l'uomo non possa conoscere la verità. Che anzi quella regola suppone che la verità sia nell'uomo prima della sua applicazione, essendo essa ordinata a rilevare, se un dato giudizio è vero o falso, il che suppone che quel giudizio possa essere tanto vero quanto falso. Quella regola dunque è ordinata a dar la prova a' giudizi, non a formare i giudizi stessi.

La maggior parte de' giudizi del popolo, quantunque veri, sono formati senza l'uso di quella regola.

183. La regola che esige l'uso della riflessione e della meditazione, è indispensabile nell'ordine scientifico. Poichè nella scienza non solo non dee cader nulla di falso, ma nè pur nulla che non sia certo *riflessamente*, cioè che non sia dimostrato tale: questo appunto essendo uno di que' caratteri della scienza,

pe' quali ella si distingue dalla *comune cognizione*, l'aggiungere le ragioni apodittiche, senza le quali le verità, che la scienza abbraccia, non potrebbero nè pure esser distribuite in essa col loro ordine naturale e co' loro nessi; chè questi si trovano e risultano dalle ragioni intrinseche, colle quali si dimostrano.

Il che non vuol dire che nella scienza non possano dirsi molte cose per via di congettura, ma la congettura stessa dee trovarsi apoditticamente.

ARTICOLO V.

DELL'APPLICAZIONE DEL SECONDO PRECETTO.

184. Venendo ora al secondo precetto, le conseguenze che procedono dalla sua inosservanza non sono meno gravi.

Quando l'uomo vede la verità e non le presta subito l'assenso, o glielo dà con esitazione e non pienamente, egli pecca contro la verità. Questa *sospensione d'assenso* pone l'uomo in uno stato infelice, venendogliene i seguenti danni:

a) L'animo che sospende l'assenso alla verità conosciuta, o non glielo dà pieno e pronto, si priva de' beni che dalla verità procedono; si rende debole, di poca vista intellettuale, inetto alla virtù, inettissimo alle azioni generose;

b) L'uomo con tale sospensione ha già dato un passo verso l'errore, ha reso a se stesso possibili anche gli errori più manifesti, chè questi non sono possibili all'uomo, se non in quanto egli ha la facoltà di sospendere volontariamente l'assenso alla verità conosciuta, rivolgendo da lei l'attenzione della sua intelligenza.

Quegli all'incontro che dà il suo assenso con pienezza, prontezza e alacrità ad ogni verità che gli si presenti, è attissimo ai progressi nella sapienza e nella virtù morale, e ad ogni bona e grande azione è disposto.

185. Chi sospende l'assenso ad un giudizio possibile di cui vede la ragione che ne dimostra la verità, viene a questo tristo partito,

a) col rimuovere la sua attenzione da quella ragione, con che ne illanguidisce il lume in se stesso;

b) coll'immaginare delle ragioni false contrarie, o accrescere alla propria persuasione il valore delle ragioni frivole;

c) quando la ragione che dimostra la verità d'un giudizio possibile non risulta da fatti sensibili, ma è una ragione astratta o puramente spirituale, allora è assai più facile all'uomo di sospendere volontariamente l'assenso che le deve, essendo proprio de' fatti sensibili di stimolare l'uomo all'assenso;

d) quando la ragione che dimostra la verità d'un giudizio possibile risulta da un raziocinio o da più raziocini complicati, l'uomo può più facilmente sospendere l'assenso, diminuendo quell'attenzione e intensione della mente che esigono tali ragionamenti, onde volontariamente non gli apprende, o gli apprende debolmente, e con dubbio che il ragionamento sia sbagliato;

e) quando l'uomo è pervenuto ad un ordine elevato di riflessione, può anche allora, per una ragione consimile sospendere più facilmente l'assenso a quelle ragioni che dimostrano la verità del giudizio possibile, che quando queste ragioni ritengono la forma propria degli ordini di riflessione inferiori, o dell'ordine della cognizione diretta. E veramente l'uomo che giudica, dopo esser pervenuto colla sua mente ad un ordine superiore di riflessione, per dare l'assenso, dee trasportare allo stesso ordine quella ragione dimostrativa, il che egli si ricusa facilmente di fare, qualora ripugni a dare l'assenso. Prendiamo ad esempio questo giudizio possibile: « Il principio pensante non è materiale ». Un uomo vi dà il suo pieno assenso su questa semplice ragione che « il principio pensante non è che principio pensante, e la materia non è che materia, e l'uno di questi due concetti non è l'altro ». Un altro uomo non vuol dare l'assenso a quel giudizio, e per non darlo che fa? In vece di contentarsi d'una ragione così evidente, dà all'argomento la forma d'una riflessione superiore e dice: « Per poter dire se un atto convenga o no ad un dato ente, è necessario conoscere pienamente la natura di quest'ente. Ma noi non conosciamo pienamente la natura della materia. Dunque non possiamo dire se essa possa pensare o no. Sospendo adunque il mio assenso a quel giudizio: il principio pensante non è materiale ». Ed è questa appunto la celebre fallacia del Locke. Su un tale

raziocinio la questione è portata ad un ordine di riflessioni più elevato e più astratto, perchè la soluzione della questione « se il principio pensante possa esser materiale » è fatta dipendere da questa proposizione generale: « per poter dire se un atto convenga o ripugni ad un dato ente, è necessario conoscere *pienamente* la natura di quest'ente ». Volendo dunque ridurre la ragione che prova « il principio pensante essere im- materiale » alla forma di riflessione in cui venne posta la questione, è necessario dimostrare 1° che non si tratta d'un atto diverso, ma di un diverso ente; non si tratta d'un semplice atto di pensiero, ma d'un subietto, di un IO pensante, il quale non si può confondere con un altro subietto, nè attribuire ad un altro subietto, perchè ogni subietto costituisce una sostanza, un ente a sè; 2° che quando anco si trattasse d'un semplice atto, per sapere se un atto convenga ad un dato ente non è necessario conoscere *pienamente* l'ente, ma in parte, bastando sapere se quell'ente abbia qualche proprietà che ripugni ed escluda quell'atto che gli si vorrebbe attribuire, come l'estensione della materia. All'incontro io so che il pensiero è un atto che conviene a me pensante, benchè non possa dire per questo di conoscere *pienamente* la natura di me stesso.

ARTICOLO VI.

APPLICAZIONE DE' DUE PRECETTI AL PARLARE E AL DISPUTARE.

186. I due precetti di sospendere l'assenso (positivo e negativo), quando manca la ragione di darlo; e di dar l'assenso pieno e pronto, tostochè questa ragione si conosce, devono regolare il favellare cogli uomini, e la stessa disputa-
 9 _ tifica. Da quelli procedono le seguenti massime:

a) Non si deve affermare colle parole quello che non si sa, nè in altra maniera da quella in cui si sa;

b) Il precetto di dare interiormente un pronto e pieno assenso alla verità conosciuta, trae seco l'obbligazione di confessare francamente certe verità in faccia agli uomini, quando lo esiga l'amore e la gloria della verità a cui si rende testimonianza, o il bene degli uomini;

c) Trae seco ancora il desiderio efficace di comunicare agli uomini le verità utili da noi conosciute;

d) Accade anche il caso in cui si dee tacere la verità conosciuta, o una parte di essa (purchè questa parte taciuta non converta in una falsità l'altra parte che si dice), e ciò secondo le regole della prudenza, che non possono mai contraddire alle tre massime precedenti.

187. Nelle disputazioni scientifiche, nella difesa delle proprie opinioni e nelle confutazioni delle altrui si dee procedere colla medesima sincerità:

a) non affermando quello che non si sa dover essere affermato;

b) non negando quello che si sa non dover essere negato;

c) non dissimulando alcuna parte della verità su cui cade la questione: e quindi depouendo volentieri la propria opinione, riconosciuta che sia falsa, ed abbracciando l'altrui, riconosciuta che sia vera. Ma delle regole della disputa più estesamente altrove.

CAPITOLO III.

DELLA RAGIONE DELL'ASSENSO.

ARTICOLO I.

DEFINIZIONE E NATURA DELLA RAGIONE DELL'ASSENSO.

188. L'uomo non dee dare l'assenso ad un giudizio possibile presente al suo spirito, se non vede una ragione efficace che ne attesti la verità.

Che cosa è dunque una ragione?

Per ragione intendiamo « quel lume che fa conoscere allo spirito che ciò, che un dato giudizio nell'ordine della possibilità afferma, È » (1.ª Def.).

SCOLIO.

189. Si noti che questo È significa la veracità dell'affermazione; poichè se una cosa è, ella è vera: di maniera che « essere una cosa vera », equivale a dire, « quella cosa essere ».

COROLLARIO.

190. Se « essere una cosa », equivale ad « esser vera », dunque vedere l'essere, è il medesimo che vedere la verità: dunque l'essere e la verità sono il medesimo.

191. Questo lume è la *necessità logica*. Quando la mente è giunta a vedere, che « ciò che si afferma con un giudizio, non può essere diversamente da quel che si afferma », allora vede la *ragione* di quel giudizio (2^a Def.).

Una cosa affermata è necessariamente, quando è impossibile il contrario, poichè il contrario importa una contraddizione per modo, che o si riuscirebbe ad ammettere che una cosa è, e non è allo stesso tempo e sotto lo stesso rispetto, il che l'intendimento non può fare, sapendolo; ovvero, non dicendo nulla, si rinunzierebbe alla dignità di essere intelligente.

SCOLIO.

192. Una *ragione* è sempre un'*idea* (semplice o complessa), ma i vocaboli *ragione* e *idea* differiscono per un rispetto diverso in cui si considera la stessa cosa. *Ragione* indica la *necessità* logica che prova la mente d'assentire ad un giudizio possibile: è dunque una virtù che emana dall'intuizione del nesso necessario tra più idee (3^a Def.), il qual nesso pure intuito dalla mente può dirsi un'*idea*.

ARTICOLO II.

RAGIONI INTRINSECHE E RAGIONI ESTRINSECHE.

193. Le ragioni che giustificano l'assenso sono o intrinseche al giudizio possibile di cui si tratta, o estrinseche.

La ragione è intrinseca al giudizio quando il giudizio non ha bisogno d'alcuna prova a lui straniera, affinchè apparisca vero alla mente di chi sufficientemente lo contempla: tali giudizi si dicono *evidenti*.

194. Evidente è ciò che non ha bisogno d'essere dimostrato con una ragione straniera, ma che tosto che si presenta allo spirito mostra a questo la verità.

195. La ragione è estrinseca, quando la mente per convincersi della verità d'un giudizio possibile ha bisogno di ricorrere a qualche altro giudizio diverso dal primo.

ARTICOLO III.

DELLE RAGIONI INTRINSECHE.

196. I giudizi evidenti sono quelli che si fanno intorno all'idea dell'*essere* o alle sue *immediate applicazioni*, cioè:

1° Il giudizio che l'essere è necessariamente. — Abbiamo veduto che l'essere presente alla mente contiene in un modo implicito l'affermazione di se stesso. Ma quest'affermazione non è ancora affermazione dell'uomo. L'uomo dopo l'intuizione può rivolgere il suo pensiero sull'essere intuito, con un atto di *riflessione*, e con questo può concepire o almeno opinare due giudizi possibili: « l'essere è », ovvero « l'essere non è ». Ora il primo è evidentemente vero, e col darvi l'assenso l'uomo non fa altro che assentire a quell'affermazione dell'essere che è già posta nell'intuizione, un appropriarsela, un ripeterla con un atto suo proprio.

Questo nell'ordine logico è il primo degli assensi, e contiene tutti gli altri assensi ragionevoli, atteso che in tanto sono ragionevoli, in quanto si contengono implicitamente in quel primo, da tutti gli altri supposto, di maniera che il negare un assenso ragionevole è un mettersi in contraddizione coll'*assenso primitivo e fondamentale*.

197. 2° I giudizi che con verità predicano qualche cosa dell'*essere* dato nell'intuizione, per esempio: « l'essere è uno, l'essere è coerente seco medesimo, l'essere è oggetto, l'essere è eterno, l'essere è necessario, l'essere è universale ecc. », hanno tutti la loro ragione evidente nell'essere stesso, perchè si formano colla *riflessione sull'essere intuito*, la quale lo scompone in certe entità mentali, e poi colla sintesi, cioè con que' giudizi medesimi, di novo restituisce queste all'essere.

3° I giudizi universalissimi che esprimono i modi co' quali l'essere ideale si applica dall'uomo a conoscere l'altra cose tutte che cadono nel sentimento, o a conoscere con una riflessione superiore quelle stesse che già cadono nel pensiero, sono giudizi del pari evidenti. Tali sono tutti i principi del ragionamento posti in forma di giudizio, p. e. « termine dell'intelligenza è l'essere (principio di cognizione), niente può essere e non essere nello stesso tempo (principio di contraddizione), ciò che è per un altro e in un altro non può essere senza che sia quest'altro (principio di sostanza), ciò che comincia dee avere una causa (principio di causa), se c'è il relativo, dee pur esserci l'assoluto (principio dell'assoluto), ecc. ».

4° I giudizi co' quali si fa l'applicazione immediata dell'essere al sentimento, e co' quali questo s' apprende e si afferma, i quali si chiamano *percezioni*.

198. L'uomo percepisce colla ragione i sensibili istintivamente, e però nella *percezione*, il *giudizio possibile* non è distinto dall'*assenso*, nè c'è la *questione* che tramezza fra l'uno e l'altro. Ma sopravviene la *riflessione*, ed analizzando la *percezione*, trova che virtualmente si possono in essa distinguere quelle tre cose.

ARTICOLO IV.

DELLA FACOLTÀ CHE HA L'UOMO DI VEDERE IL Nesso
TRA IL Soggetto ED IL PREDICATO, E TRA L'UNA E L'ALTRA IDEA.

199. Avendo noi dati per *evidenti* i giudizi che si fanno intorno all'idea dell'essere, o che sono sue immediate applicazioni, siamo venuti a dire con ciò che la facoltà di tali giudizi è infallibile ne' suoi atti.

E che la facoltà di giudicare in alcuni suoi atti sia infallibile anche nell'uomo, si prova così: « Se non ci fossero de' giudizi evidenti ed infallibili, l'uomo, non avendo più niun giudizio certo, non avrebbe in cosa alcuna una piena certezza: lo scetticismo in tal caso sarebbe inevitabile, e lo scetticismo posto come un sistema dubbio anch'egli. D'altra parte lo scetticismo anche come sistema dubbio è impossibile (*Ideol.* 1131 e segg.).

e ad esso si dovrebbe sostituire l'abolizione totale dell'intelligenza. Questo argomento tratto dall'assurdo e dall'impossibilità è sufficiente qui, ed è di forza massima. Dunque ci sono de' giudizi ne' quali non può cadere errore.

Ma de' giudizi tali non ci potrebbero essere, se l'uomo non avesse una facoltà infallibile di vedere il nesso del subietto col predicato, o d'un'idea coll'altra. Dunque questa facoltà esiste nell'uomo.

200. Dobbiamo tuttavia sciogliere le difficoltà, dichiarando questa proposizione.

1° Dicendo noi che esiste nell'uomo « una facoltà infallibile di vedere il nesso del subietto col predicato, e d'un'idea coll'altra », non vogliamo dire che ci sia una facoltà di vedere tutti questi nessi, e di vederli tutti chiaramente; ma basta per asserire l'esistenza d'una tale facoltà, che essa veda chiaramente e senza possibilità d'errore alcuni di tali nessi, che n'abbia coscienza, e quindi possa definire quali questi sieno.

2° Quando parliamo della facoltà di vedere immediatamente tali nessi, noi prendiamo quella facoltà in se stessa ed isolata dall'altre facoltà. Anzi diciamo che a canto di essa stanno nell'uomo oltre facoltà, alle quali si deo attribuir l'errore anche intorno agli oggetti dell'intuizione e della percezione, le queste facoltà si riducono alla *riflessione elevata*.

Una riflessione elevata può rivocare in dubbio tutto ciò che vuole, anche la verità de' giudizi intorno all'essere, e alle sue immediate applicazioni. Prendiamo in esempio i giudizi primitivi che si fanno nelle percezioni. La riflessione può introdurre una questione, che nella semplice percezione non c'è mai: « Se si deva dare o negare l'assenso alla percezione », se si deva giudicarla conforme alla verità o no. Questo giudizio che si propone è riflesso, straniero, come dicevamo, alla percezione, la quale non dubita punto di sè, è un giudizio che si sovrappone ad essa. Con una tale questione, l'uomo dalla certezza, che aveva quando trovavasi nello stato di semplice percezione, passa in uno stato d'incertezza e di dubbio. Trasportandosi dunque la mente all'ordine della riflessione, l'assenso immediato, certo, evidente, sta per essere sopraffatto da un altro bisognevole di dimostrazione, cioè d'esser provato con

una ragione straniera a lui, come la riflessione è straniera alla percezione. Così le più certe ed evidenti verità possono dall'uomo essere impugnate, e di questo si servono i sofisti per oscurarle all'umano intendimento. Il filosofo dee seguirli convincendoli d'errore nella stessa sfera della riflessione, dimostrando che la percezione merita l'assenso, perchè se le si negasse, si negherebbe ad un tempo che « ciò che è, è » (*Discorsi degli studi dell' A. 4-5*).

3.° Dicendo dunque che l'uomo può vedere con chiarezza il nesso tra il predicato ed il subietto e tra le idee, non diciamo per questo ch'egli sia necessitato anche a riconoscere riflessamente ciò che vede, e a confessarlo a sè e ad altrui; perchè questo appartiene alla riflessione che, più che comunemente non si creda, è in mano dell'umano arbitrio: diciamo bensì che come l'uomo può dire di vedere quello che non vede, o negare di vedere quello che vede; così può anche riconoscere e confessare ciò che vede, se pure vuole, e però può esser consapevole della verità quando la vede con chiarezza.

201. Prendendo dunque la facoltà di vedere questi nessi in separato da tutte l'altre facoltà umane, certo è che tra il vedere e il non vedere non c'è mezzo alcuno, e che chi vede, o infallibilmente vede, o non vede.

202. Rimane solo a determinare quando l'uomo veda con chiarezza quel nesso. Ora, essendo l'*essere noto per sè* il lume stesso dell'intelligenza, i giudizi evidenti dovranno essere i più prossimi a quel lume. Perciò dicevamo, che tutti i giudizi che altro non sieno che l'idea dell'essere ridotta a forma di giudizio, conviene che sieno evidenti. Questi giudizi sono tutti *analitici*, cioè tali che il predicato è contenuto nel subietto, e il subietto essendo evidente, il predicato contenuto in esso, e la copula pure in esso contenuta, devono esser evidenti dell'evidenza stessa. Quindi la *possibilità in universale* non può esser negata, e non è negata veramente nè pur dagli scettici, ma in tutti i loro ragionamenti supposta, anche in quelli con cui si sforzassero di negarla. Lo stesso è da dire di tutte le idee elementari dell'essere in esso intuïte, e ridotte a forma di giudizi.

Lo stesso ancora di tutto ciò che ha un' *identità* coll'essere, poichè appunto per questa identità, se si vede l'essere, si vede in lui anche ciò che è identico a lui. Ma questa *identità* dev' essere *parziale*, altramente ciò che si vede come identico nell' essere, non avrebbe nulla che da lui lo distinguesse, e però non ci sarebbe giudizio nè pure analitico. Pure l'esser solo parzialmente identico, non impedisce che si veda, perchè nell' essere non si vede solamente lui tutt' intero e indistinto, ma anche i suoi atti e termini limitati. Solamente che questi essendo compresi in lui virtualmente, non si possono distinguere senza che ci sieno dati in un'altra forma, che è la *reale*, o di sentimento, come accade nella *percezione*. E questa diversità di forma alla quale appartiene la limitazione dell'essere, che pure si vede nell'essere, è ciò che rende la percezione un *giudizio sintetico*, anzi veramente il solo giudizio *sintetico a priori* che esista (*Ideol.* 560), fondamento di tutti gli altri giudizi *sintetici a posteriori*. Anche nel giudizio sintetico *a priori* dunque quello che si vede è un' *identità*, benchè di essere e non di forma categorica.

COROLLARI.

203. I. Da questo procede che la facoltà di vedere il nesso tra il soggetto ed il predicato, o tra un' idea e un' altra si riduce alla facoltà di *vedere l'identità* che è tra loro, benchè quest' *identità* prima che si attuasse fosse nel soggetto in uno stato virtuale, e benchè si trattasse d' un' *identità* d'essere e non di forma.

204. II. Procede in secondo luogo, che la facoltà di vedere l' *identità*, ogni qual volta questa esiste tra il soggetto e il predicato, o tra un' idea e l' altra concepite con chiarezza, la vede senza errore.

205. L' *identità* delle idee o l' *identità* de' giudizi è la stessa cosa, perchè vedere che due giudizi sono identici, è vedere che le idee applicate in essi sono identiche. Rimane dunque solo a cercare, quando essendo presenti alla mente due giudizi, le cui idee chiaramente si concepiscono, essi presentano l' *identità* conoscibile senza errore dalla mente. Poichè conosciuto

questo, tosto si conosce quali sieno quei casi in cui si può pronunciare la detta identità con sicurezza di non errare, e si dee dare l'assenso.

Stabiliamo a ciò questa regola: « Quando un giudizio è l'*immediata* conseguenza d'un altro, allora i due giudizi hanno quella identità palese alla mente di cui parliamo: all'incontro, quando un giudizio non è conseguenza immediata dell'altro, allora l'identità non è palese, e perciò manca l'evidenza ».

COROLLARIO.

206. Di qui procede, che conosciuta con certezza e chiarezza una verità, conosciuta la verità d'un giudizio possibile, tutti i giudizi che risultano dall'analisi di quella verità, o che esprimono i modi co' quali si può applicarla, quelli ancora che sono le *immediate* applicazioni e conseguenze di essa, non hanno bisogno d'altra prova, ma sono certi di quella certezza di cui gode la verità principale, e però, posto che questa sia certa, essi sono evidenti; ma per distinguere questa evidenza da quella de' giudizi indicati di sopra (195, 196), possiamo chiamarla *evidenza d'immediata conseguenza*. In questi l'evidenza sta nel *modo della deduzione*, non sempre nella certezza della verità da cui si deduce.

ARTICOLO V.

DELLE RAGIONI ESTRINSECHE DELL'ASSENSO.

207. Se questo giudizio appartiene alla classe delle verità assolutamente evidenti, è a noi divenuto certo col solo averlo dedotto e rappresentatoci davanti alla mente; se poi appartiene ad una classe inferiore, coll'averlo dedotto dalla verità *immediatamente* superiore, e questa dall'altra pure immediatamente superiore fino che si riesca ad una delle verità assolutamente evidenti.

208. Ogni qualvolta questa derivazione non è stata fatta coll'uso della ragione, ma ricevuta sopra un'autorità fallibile, o in altro modo, l'ultima verità derivata non è certa, ed ha ancor bisogno d'esser dedotta mano mano dalle ultime verità per sé evidenti.

209. I. Quindi quella verità che si dice evidente relativamente alla verità prossimamente anteriore, ammessa questa come certa, non è evidente relativamente alle verità superiori, dalle quali non si deriva immediatamente, ma ha bisogno, affinché se ne veda la derivazione, di tutta la catena delle verità intermedie, senza le quali lo spirito non può vedere la verità dell'ultima.

210. II. Quindi ancora la ragione che dimostra la verità d'un giudizio possibile, che non sia di quelli per sé evidenti, non si vede dallo spirito, se non a condizione ch'egli abbia veduto il nesso di quel giudizio con que'primi giudizi che sono per sé evidenti, e questo nesso nol vede se non risalendo d'una verità ad un'altra, da cui si deriva immediatamente fino alle ultime, che non si derivano da altre.

211. III. E poichè derivarsi una verità da un'altra non si può, se quella non sia implicitamente contenuta in questa (chè il derivare esprime un'operazione della ragione, per la quale il giudizio implicitamente contenuto in un superiore, si pronuncia esplicitamente come un giudizio che sta da sé, separato dal superiore); perciò tutta la certezza d'un giudizio o d'una proposizione che non è primitiva, giace nell'evidenza de' giudizi primitivi, ne' quali i derivati sono contenuti.

212. Le ragioni estrinseche dunque de' giudizi possibili che ne mostrano la verità, e rendono obbligatorio l'assenso, sono :

1.° I giudizi primitivi rispetto a tutti i giudizi che non sono primitivi, ma derivati ;

2.° Un'autorità infallibile.

SCOLI.

213. I. La parola *autorità* talora è usata in un senso largo, come anche la parola *fede*. Così si suol dire « l'autorità della ragione » alle prime verità che sono evidenti convien credere ». Questo significato ha del traslato: autorità qui significa l'intrinseca dignità della verità stessa.

214. II. Il Cristianesimo fece conoscere, che oltre la rivela-

zione esterna che annunzia esplicitamente le cose da credersi sull'autorità infallibile di Dio rivelante, c'è un lume interiore comunicato agli uomini gratuitamente e soprannaturalmente, il quale è una specie di rivelazione interna di Dio. In virtù di questo lume gli uomini credono alle verità che vengono loro proposte esternamente a credere, e anch'esso può dirsi un'autorità, e non può mai discordare dalla rivelazione esterna proposta dalla Chiesa. Anche qui la parola *autorità* è presa in un senso traslato.

215. III. Prendendo la parola *autorità* in senso proprio, s'intende per essa la testimonianza esterna che una persona degna di fede rende alla verità d'un giudizio possibile.

216. Ogni autorità o testimonianza esterna ha bisogno d'esser provata per averne piena certezza: dee esser provato 1.° l'esistenza della testimonianza, 2.° l'infallibilità del testimoniaio.

E l'una e l'altra di queste due cose si provano col ragionamento, che conduce a trovarne la *ragione* evidente ne' giudizi primitivi.

217. Oltre la *certezza apodittica* che esige dall'uomo un assenso assoluto, c'è la *certezza normale* che esige un assenso bensì pieno, per modo che l'uomo può operare lecitamente secondo il medesimo, ma racchiude un'implicita riserva, che può esprimersi così: « do l'assenso, fino che qualche ragione prevalente non dimostri il contrario ».

scoll.

218. I. La *certezza normale* è quella grande probabilità, a cui manca poco per essere certezza assoluta, e che l'uomo ha bisogno di *presumere*, se non vuol cessare dalle azioni necessarie alla sua esistenza od al suo naturale sviluppo.

219. II. La maggior parte degli assensi che servono di base alle azioni comuni della vita, sono assensi di questo genere. P. e. Chi mangia mostra con ciò d'assentire a questi giudizi: « questo è un cibo », « questo cibo non è avvelenato », « questo cibo è per me salubre ». Ora tutti questi assensi possono essere ingannevoli. Uno stende la mano ad un frutto per man-

giare, e lo trova di cera, conoscendo al tocco d'essersi ingannato quando assenti al giudizio: « questo è un cibo ». A chi prende un veleno, senza saperlo, o prende un cibo che gli cagiona una forte indigestione, accade il medesimo.

220. Nella *certezza normale* si mette la *presunzione della verità* in luogo della verità.

Non ogni probabilità è sufficiente a *presumere* che una cosa sia vera; ma la *presunzione* legittimamente si pone quando, mancandoci ogni altro argomento decisivo, si presume vero quello che le èta nell'ordine comune e costante delle cose, benchè non sia vero necessariamente, e però possa fallire, ma non c'è ragione conosciuta che faccia temere questo caso eccezionale. P. c.: « Io presumo che al domani nascerà il sole perchè l'ordine ordinario e costante è che il sole ricomparisca ogni giorno sull'orizzonte »: « presumo che un uomo, conosciuto, per molti fatti e per voce pubblica, onesto e perito, stimerà una gemma che io voglio vendere al giusto valore, perchè d'ordinario valutano a un giusto prezzo tali uomini ».

Che se v'ha una ragione a me nota, per la quale posso temere che in quel caso l'ordine costante patisca eccezione, non posso più stabilire una *presunzione piena*, ma il caso appartiene alla probabilità.

CAPITOLO IV.

DELLE CAUSE, PER LE QUALI L'UOMO NON DÀ L'ASSENSO RICHIESTO
DALLA RAGIONE, O LO DÀ SENZ'ESSE, O CONTRO DI ESSE.

ARTICOLO I.

RICAPITOLAZIONE.

221. Riassumendo ora quanto abbiamo detto, l'assenso è un atto, col quale l'uomo, dotato di ragione, aderisce ad un giudizio possibile da lui concepito.

Nella produzione dell'assenso ciò che conferisce l'intendimento non è lo stesso assenso, ma un preliminare necessario all'assenso, ed è, o un atto solo, non dipendente dall'arbitrio, col quale si concepisce il giudizio possibile, o due atti, quello

con cui si concepisce il giudizio possibile, e quello con cui si concepisce la ragione (vera o falsa) dell'assentire, e questo secondo non può dipendere dall'arbitrio dell'uomo.

Ciò che move il soggetto a dare l'assenso è

a) o un istinto, non guidato da alcuna ragione, come quando l'assenso è determinato dall'istinto del meraviglioso;

b) o un atto della volontà puramente spontaneo, come accade nelle percezioni e in tutti gli assensi volontari non riflettuti;

c) o un atto di libero arbitrio, che sceglie tra la ragione d'assentire e di non assentire, il che ha sempre luogo nell'ordine della riflessione;

d) o un atto di libero arbitrio, che crea ossia finge una ragione, sulla quale poi l'uomo dà l'assenso come avviene negli errori forinali, che pure appartengono all'ordine della riflessione.

222. Mediante la *riflessione*, la *volontà* diventa libera dalla necessità.

La *forza della volontà libera*, sotto certe condizioni domina l'*istinto* e la *spontaneità volontaria*.

L'uomo con questa forza può impedire l'*assenso istintivo*, p. e. un uomo che per amore del meraviglioso presta un facile assenso ad un racconto favoloso del tutto inverosimile, quando s'avvanza nello svolgimento della riflessione, può facilmente sospendere dal suo atto quell'inclinazione ad assentire, col proposito d'esaminar prima le ragioni favorevoli e le contrarie all'assenso.

Colla stessa forza della libera volontà l'uomo può sospendere anche l'assenso della volontà puramente spontaneo, ovvero può contrapporvi un assenso contrario riflesso e prevalente nella sua coscienza; p. e.: l'assenso che si dà nella *percezione* è spontaneo e necessario, ed è volontario, perchè c'è una ragione intrinseca ed immediata dell'assenso, qual è l'identità che si scorge tra il reale e l'ideale. Ma l'uomo avanzato nella riflessione può non trovarvi quella ragione intrinseca che pure c'è, perchè la *riflessione* non coglie sempre tutto ciò che sta veramente nella cognizione diretta, e quindi può dichiarare quell'assenso erroneo, e contrapporvi un assenso contrario negativo, il che è quello che avviene ai Berkeleyani. L'assenso primitivo e spontaneo in tal caso non è interamente distrutto,

ma oppresso dall'assenso contrario riflesso, il quale prevale nella coscienza e nel linguaggio; e questa è una di quelle contraddizioni che possono cadere nel soggetto.

L'assenso puramente istintivo spesse volte è erroneo, laddove l'assenso spontaneo della volontà è sempre verace, perchè questo non nasce se non quando la volontà è determinata da una ragione immediata, che non può esser falsa, trovandosi le ragioni false nell'ordine della riflessione che le finge, e la riflessione è posteriore agli atti semplicemente spontanei della volontà.

I precetti non si possono dare che alla *libera volontà*. Laonde le norme da noi date per dirigere l'assenso sono rivolte a questa. La libera volontà poi è quella che opera secondo ragioni (vere o finte) proposte dalla *riflessione*. Laonde la *volontà riflessa* è quella sola che può raffrenare l'assenso incendace e irragionevole, e imperare il verace e ragionevole.

SCOLIO.

223. Dicesi *verace* l'assenso quando è dato alla *verità*, *ragionevole* quando è dato sopra una *ragione* che ne mostra la verità. Le ragioni false non sono ragioni.

CONOLLARIO.

224. La scienza non dirige che l'*assenso riflesso*, e dimostra il modo d'emendare, mediante questo, gli altri assensi non riflessi. Quindi ciò che importa alla scienza è di conoscere le cause per le quali l'assenso riflesso può traviare dal vero.

ARTICOLO II.

CINQUE MODI IN CUI L'UOMO SI PUÒ COMPORTARE RIGUARDO ALLE RAGIONI DI DARE O NON DARE L'ASSENSO.

225. Cinque sono i casi d'assenso relativamente alla ragione, in due de' quali l'assenso procede secondo ragione, negli altri tre contro ragione.

I due casi ne' quali l'assenso procede secondo ragione sono:

1° Sospensione d'assenso, quando manca la ragione di darlo;

2° Prestazione d'assenso (affermativo o negativo) quando c'è ragione di darlo.

I tre casi, ne' quali l'assenso procede contro ragione, sono:

1° Assenso dato gratuitamente, nel quale giace sempre un peccato contro la ragione, e un'ignoranza involontaria, ma non sempre un errore; perchè si può dare l'assenso alla verità, benchè non se ne conosca la ragione, e quindi l'assenso sia gratuito;

2° Sospensione d'assenso, quando davanti all'intelligenza c'è la ragione di darlo, nel qual caso giace sempre un peccato contro la ragione, non un errore, ma un'ignoranza volontaria, che dispone all'errore;

3° Prestazione d'assenso (affermativo o negativo) in senso contrario alla ragione, nel qual caso c'è l'errore formale.

Sono dunque tre le specie di difetti che possono cadere nell'assenso:

1° *Prima specie di difetti.* — La gratuità dell'assenso, in cui la verità viene abbandonata al caso, ed è sempre un pericolo d'errore;

2° *Seconda specie di difetti.* — L'ignoranza volontaria per sospensione d'assenso, ed è una disposizione prossima all'errore, che si copre talora col velo d'una falsa prudenza, e d'nn' affettata circospezione;

3° *Terza specie di difetti.* — L'errore, ed è l'assenso dato in onta alla ragione.

Quantunque le due prime specie di tali difetti per sè sieno diverse dalla terza, cioè dall'errore, tuttavia sottomettendoli all'analisi, e cercandone le cause si trova, che anche l'assenso gratuito e la sospensione indebita, o dipendono da precedenti errori, o con errori sono sempre connessi.

Cerchiamo dunque le cause di tutti e tre i mentovati difetti.

ARTICOLO III.

CAUSE DELL'ASSENSO GRATUITO.

226. Primieramente altro è l'assenso gratuito, altro quello che l'uomo dà senza saperne rendere altrui ed a se stesso una ragione. Quando la ragione non s'è ancora distaccata colla mente dalla complessiva operazione dell'assenso, non s'è portata

nell'ordine riflesso, e formulata, o non appartiene alla coscienza, o vi cade solo in confuso, non in istato da esser pronunciata; pare allora che non ci sia. Così l'idiota afferma l'esistenza d'un corpo che tocca colle sue mani, e non sa dire il perchè, e pure il suo assenso segue veramente una ragione.

Gli assensi veramente gratuiti non sono questi, ma quelli che veramente non hanno alcuna *ragione*, determinati da una *causa cieca*.

227. E in quanto questa *causa cieca* si prende per *ragione*, in tanto c'è un errore.

Gli errori dunque o sono assensi gratuiti (benchè non tutti gli assensi gratuiti sieno errori) o sono conseguenze d'assensi gratuiti.

Gli errori sono assensi gratuiti, quando, come dicavamo, ad un giudizio possibile falso si dà l'assenso senza *ragione*, ma per impulso di una *causa cieca*.

Sono conseguenze d'assensi gratuiti quando si dà l'assenso sopra una *ragione falsa*. La ragione falsa non è ragione, ma cosa opinata da noi e presa per ragione. Dato gratuitamente l'assenso a quella ragione falsa, sopra di essa noi diamo l'assenso alla proposizione che essa appoggia, la quale può esser vera o falsa. Quand'è falsa c'è un errore non gratuito in conseguenza d'un altro errore gratuito.

Quindi le due classi d'errori,

1° Principi falsi, errori gratuiti;

2° Conseguenze dedotte con una retta deduzione da essi, errori non gratuiti.

SCOLIO.

228. Benchè non tutti gli assensi gratuiti sieno per sè errori, tuttavia sono tutti irragionevoli. Ma ce n'hanno che piuttosto che *peccati* si devono dire *difetti*, e sono principalmente quelli che l'uomo presta per un impulso di benevolenza o per alcun altro nobile sentimento, benchè questo non sia rettamente da lui usato.

Gli assensi, poniamo, che un uomo presta con soverchia effiacia, mosso dal desiderio di trovare nel fatto d'una persona

o d'un avvenimento un *ideale morale* realizzato, non sogliono esser peccati; e quantunque non ci manchi difetto, tuttavia contemporaneamente dimostrano qualche cosa di lodevole e di elevato nell'animo di chi li dà.

Sono nell'umano soggetto tre tendenze fondamentali, al vero, al bene morale e al bene eudemonologico. Le due prime si dicono *tendenza intellettuale*, e *tendenza morale*, la terza *tendenza eudemonologica*. Quando quest'ultima segue le prime, siccome ancella, l'uomo è ordinato, e il suo operare è armonico perchè procede da una sola regola suprema. Ma quando la *tendenza al bene eudemonologico* vuol andare scompagnata dall'altre, e prevalere, allora c'è il disordine, l'operare è disarmonico, chè la tendenza al bene eudemonologico non può mai soggiogare la tendenza al vero (teoretico e pratico), ma rimane un contrasto che non ha termine.

Tutti gli *assenso gratuiti* nascono dalla tendenza eudemonologica che da sé sola determina l'assenso. L'uomo in tal caso, nel risolvere la questione: « se deve dare o negare l'assenso ad un giudizio possibile », non prende per regola « il vedere qual giudizio sia vero », ma « se sia bene per lui che quello sia vero ». Quindi dando o negando l'assenso, non perchè il giudizio possibile sia vero ma perchè piace, pone un assenso senza la *ragione* della verità di quel giudizio, avendo bensì una *causa*, la quale è il suo *piacere*, l'*utilità*, l'*interesse*. Tale è la *causa universale* de' giudizi gratuiti, che dicevamo *cieca*.

COROLLARIO.

229. L'uomo, obbligato ad operare com'ente ragionevole, interroghi se stesso: « Nel dare o negare questo assenso è forse l'interesse che mi muove? è il piacere? o è la pura verità della ragione, che in ciò mi guida? »: ed abbia l'animo risoluto di non concedere l'assenso che a questa sola.

scoll.

230. I. Gli istinti che determinano l'assenso, appartengono anch'essi alla tendenza eudemonologica; e c'è sempre nell'uomo

disordine quando prendono il luogo della *ragione* che sola ha diritto di determinare l'assenso.

231. II. Anche l'abitudine inclina l'uomo all'assenso e si riduce alla tendenza eudemonologica, come fu osservato acutamente dal Zanotti, che scrive: « Ora però nelle scuole e nelle dispute, tutti le tengono per certissime: non già perchè abbiano quegli argomenti esaminati e con evidenza disciolti (chè a ciò pur non pensano), ma perchè avvezzandosi a tali posizioni quantunque da prima le avessero per dubbiose, hanno poi cominciato a concepirle senza pena; e la comodità del concepire gliele ha fatte parer vere. Io ho conosciuti alcuni, che non potendo da prima persuadersi i principi della geometria infinitesimale, se ne sono poi persuasi, solo coll'avvezzarsi nei loro calcoli. Così l'uso ha servito lor di *ragione* » (1).

232. La tendenza eudemonologica, operi colla forma d'istinto o con quella d'un calcolo d'interesse e d'utilità, suol avere il carattere della *fretta* in determinare l'assenso, sia perchè l'istinto è di natura sua celere ne' movimenti, sia perchè il piacere, l'interesse ed ogn'altra passione vuol essere soddisfatta al più presto; e quando un tal uomo ci ha veduto il suo conto, non cerca più, ma precipita l'assentire, laddove l'uomo che si dirige secondo la ragione, non assente sino che non ha veduta questa ragione medesima.

COROLLARI.

233. I. Gli uomini prudenti diffidano degli assensi frettolosi, e sogliono esser tardi ad assentire ogni qualvolta le ragioni non sono chiare; talora per assicurarsene, le esaminano e discutono ripetutamente prima di pronunciarsi.

234. II. Per evitare gli assensi gratuiti è necessario che l'uomo conservi una *vigilanza* sulla propria facoltà dell'assenso, su' propri istinti, sulle passioni, per non essere sedotto a darlo per suggestione di quelli o di queste.

Quest'è la maniera di conservare la propria mente serena e scevra da' pregiudizi.

(1) *Della forza de' corpi che chiamano viva.* II.

ARTICOLO IV.

CAUSE DELLA SOSPENSIONE DELL'ASSENSO
QUANDO DAVANTI ALL'INTELLIGENZA STA LA RAGIONE DI DARLO.

235. In generale, quando l'uomo, avendo presente la ragione di dare un assenso, non lo dà, dimostra di non amare la verità, ricusando di riconoscerla e di confessarla a se stesso.

Questo non è proprio dell'animo naturale e sincero, ma di quello che è già occupato e alterato dalle passioni e da vizii.

Anche in questo fatto, come negli assensi gratuiti, la *tendenza eudemonologica* usurpa il dominio che non le compete sulla facoltà dell'assenso.

236. La *sospensione dell'assenso*, in presenza della ragione che lo esige, generalmente parlando, mostra un disordine dell'animo più profondo di quello dell'*assenso gratuito*, perchè con esso l'uomo ricusa la verità conosciuta, laddove in questo talora la cerca, benchè nol faccia con ordine, e talora anche la trova.

237. Coll' indebita *sospensione dell'assenso* l'uomo si pone in uno stato d'*ignoranza volontaria* e colpevole.

Tuttavia l'orgoglio, che si alimenta d'ogni cosa anche la più ignominiosa, scambia (ed è un altro errore) l'indebita ed imprudente *sospensione dell'assenso*, colla *sospensione prudente*, e ne trae da quella un vanto di sapienza.

Così gli scettici dispregiano il comune degli uomini che hanno delle ferme persuasioni, trattandoli da ignoranti, e considerando se stessi, che non hanno alcuna persuasione e però non sanno nulla, come i soli sapienti.

238. Quando gli umani istinti prevalgono alla ragione, producono gli *assensi gratuiti*, ma non sono mai cause immediate e sole della *sospensione indebita* dell'assenso.

Questa è sempre l'opera della *volontà*, e della *riflessione sensibile* da quella dominata.

La *volontà* trattiene la facoltà dell'assenso dall'assentire alla ragione, quando non ama, come dicemmo, la verità, e non l'ama quando ama più di essa un falso bene; amare poi così un falso bene, suppone averlo praticamente giudicato un bene

vero, perciò suppone un errore. La suspension dell'assenso dunque, stando presente la ragione di darlo, deriva in fine da errori *teoretici* o *pratici* precedenti, ricevuti a modo di pregiudizio, e formati per opera di passione.

SCOLIO.

239. Ogni qualvolta un uomo ha abbracciato un'opinione, e questa gli è cara, per qualsivoglia motivo, la sua volontà è inclinata a non arrendersi alle *ragioni* che la oppugnano, ma a combatterle più o meno appassionatamente, e però inonestamente.

240. La *riflessione sofistica* aiuta al suo riprovevole intento la volontà appassionata. Questa servendosi di quella,

a) rimuove l'*attenzione* dal riflettere sulla *ragione* che comanda l'assenso, e a colui che fa ogni sforzo per chiuder gli occhi, quella ragione diventa debole, com'è debole la luce che penetra per le palpebre chiuse;

b) dirige e concentra l'attenzione e la riflessione su tutte le *apparenze di ragione* contraria alla ragione vera, sulle *ragioni verosimili* e *probabili*, che tutte svanirebbero se si confrontassero sinceramente colla ragione vera, ma invece di trarle al paragone, si prendono isolatamente, dandosi loro un prezzo che non avrebbero a confronto della vera.

241. Ogni qual volta si prende una ragione apparente per ragione, una ragione verosimile per ragione vera, una ragione probabile per ragione certa (e ciò perchè si dimentica o non si pregia quanto merita la ragione vera), si commette volontariamente un errore.

242. La sospensione indebita dell'assenso talora è preceduta e prodotta nell'uomo da un complesso numerosissimo di questi errori, di cui l'uomo non rende e non vuol rendere conto a se stesso, ond'egli stesso non saprebbe dire per quale via sia pervenuto a quella sospensione indebita d'assenso, a quello stato riprovevole di dubbio.

243. La *riflessione sofistica* che cagiona la suspension dell'assenso talora è difettosa, senza potersi dire assolutamente colpevole: ecco i due casi ne' quali questo si verifica:

a) Un uomo, che ha sperimentata la fallacità de' propri

giudizi, e cho sente la limitazione della propria attitudine di ragionare, può cadere in una diffidenza soverchia di se stesso, e mosso da questo sentimento, acquistare l'abitudine di sospendere il proprio assenso anche quando dovrebbe darlo. Questi non sospende l'assenso perchè non ami la verità, ma perchè teme troppo l'errore; e però un tale contegno gli si dee ascrivere piuttosto a difetto che a colpa.

b) Quando una volta la mente d'un uomo fu ingombra di ragioni sofistiche, sia per colpa propria, sia per aver ceduto debolmente all'altrui autorità, ed egli o non seppe spacciarsene per la limitazione dell'ingegno, o si persuase volontariamente di esse, in modo che abbiano acquistato un certo corpo e valore nell'animo suo; in tal condizione, sebbene venga un tempo in cui quest'uomo si proponga di voler abbracciare la verità, tuttavia non può sempre farlo all'istante che gli viene annunziata, ma per acquistare una piena e tranquilla persuasione dee impiegare qualche tempo a distruggere per via di ragionamento, o per via di più valide autorità, quelle ragioni apparenti, verosimili, o probabili, che legano da tanto tempo la sua mente e la sua persuasione. Allora la sospensione temporanea dell'assenso non nasce da disamore alla verità, ma dal difetto in cui si trova la sua riflessione preoccupata e impedita. E questo è sovente il caso di quelli che furono malamente istruiti, e malamente educati, o degli uomini di lettere più solleciti dell'erudizione che della verità, o di quelli che si sono abituati a giudicare il vero ed il falso unicamente sull'autorità de' dottori fallibili, i quali, essendo divisi tra loro, non possono mai costituire un argomento che induca piena certezza.

ARTICOLO V.

CAUSE DEGLI ASSENSI ERRORNEI.

244. Ma è necessario che più diligentemente cerchiamo le cause degli assensi erronei, le quali danno in gran parte spiegazione degli assensi gratuiti, e della indebita suspension dell'assenso.

C'è errore ogni qualvolta coll'assenso s'attribuisce ad un subbietto un predicato che non gli appartiene.

Dunque il punto dove cade l'errore è il *nesso* tra il predicato ed il subbietto.

SCOLIO.

245. L'uomo può cadere in errore senza saper formulare il giudizio possibile a cui dà l'assenso, e senza saper dire dove cada l'errore, perchè a questo è necessaria una riflessione superiore a quella dell'errore particolare in cui l'uomo cade.

246. Gli assensi erronei sogliono esser guidati da qualche *riflessione imperfetta*. Ma la *riflessione* è mossa dalla *volontà* o abitualmente e virtualmente, o attualmente: viene poi anche influita, eccitata, e mossa da agenti esteriori. Onde le cause degli errori sono di tre specie:

a) altre si riferiscono all'*intendimento*, e si trovano nella maniera imperfetta d'operare della *riflessione*; e sono *cause dispositive*:

b) altre giacciono nella *volontà*, nel suo stato abituale principalmente: e sono *cause efficienti*;

c) altre giacciono nelle circostanze e negli avvenimenti esterni che influiscono sulla *volontà*: e sono *cause eccitanti*.

§. 1.

Come la Riflessione colla sua imperfezione concorra agli assensi erronei.

247. Se cerchiamo le cause degli errori in quello che ha d'imperfetto la riflessione, ci conviene distinguere i seguenti casi:

a) Talora la riflessione sul *nesso* tra il predicato e il subbietto manca del tutto, od esseendovene alcuna, l'uomo non ci bada affatto. Tali sono gli assensi che si danno colla pura forza dell'*arbitrio*; ne quali si verifica l'adagio: *stat pro ratione voluntas*. In questi assensi l'uomo suol essere determinato avanti a volere, che la cosa sia come gli aggrada, a qualunque patto, ed essi non sono mai sinceri.

b) Talora la riflessione sul *nesso* tra il predicato e il subbietto riesce *imperfetta* a cagione delle *limitazioni* proprie id

tale facoltà, o della materia su cui opera, e dell'affrettamento dell'assenso, dato prima che la *riflessione* abbia avuto tempo di perfezionarsi, ovvero a malgrado che non potesse perfezionarsi.

248. Le cause di questi errori sono due, la *limitazione* della facoltà di riflettere, e l'*affrettamento* dell'assenso.

Ma poichè l'affrettamento dell'assenso dipende, se non sempre, almeno molte volte, dalla volontà, perciò ne parleremo nel seguente paragrafo, e qui ci contenteremo di mostrare come le limitazioni della riflessione dispongano ed occasionino l'assenso erroneo.

249. Le *limitazioni* della facoltà di riflettere di cui parliamo, sono le seguenti:

1.° Più due cose sono *simili*, e più riesce difficile alla *riflessione* il distinguerle accuratamente, e se essa non giunge a distinguerle, e tuttavia l'uomo pronuncia l'assenso, facilmente confonde l'una coll'altra, sostituisce l'una all'altra, e così prende errore. P. e. vi sono certi animali che per molto tempo si credettero piante per la similitudine che il loro organismo ha con quello delle piante.

2.° Quando diverse cose tra loro connesse con vari vincoli si trovano presenti alla mente, la riflessione incontra difficoltà a distinguerle, e a conservarle distinte, ond'essa facilmente attribuisce ad una quello che appartiene all'altra.

250. Queste connessioni e relazioni delle cose, onde nasce l'associazione delle idee, sono innumerevoli, e ognuna d'esse può mettere alla riflessione qualche impedimento che le renda difficile il mantenere distinte le cose in que' diversi modi connesse; eccone alcune:

A. *Astratto e concreto*. — Spesse volte si cade in errore pronunciando del concreto quello che si vede esser vero nell'astratto.

SCOLIO.

Questo è uno de' principali fonti degli errori politici.

251. B. *Dovere e diritto*. — Si cade in errore quando essendovi il dovere in una persona, si pronuncia che nell'altra ci sia il

ROSMINI, *Logica* 5

diritto; p. e., si confonde il dovere che hanno i ricchi di fare elemosina col preteso diritto de' poveri di prendersi le sostanze del ricchi.

SCOLIO.

È una delle cause degli errori socialistici.

252. C. *Passivo ed attivo*. — Di frequente l'uomo incappa in errori, perchè la riflessione non mantiene la distinzione tra l'attivo ed il passivo, scambiando l'uno coll'altro.

SCOLIO.

Il materialista vedendo che la materia riceve il movimento e lo comunica ad altra materia, attribuisce alla stessa la causa attiva del movimento. Del pari il sensista vuole spiegare l'attività del pensiero colla passività delle sensazioni.

253. D. *Effetto e causa*. — Talora si cade in errore, perchè la riflessione non mantenendo distinta la causa dall'effetto e viceversa, prende l'uno per l'altra.

SCOLIO.

L'utilitarista dall'aver osservato che l'effetto generale della giustizia è l'utilità, conchiude che l'utilità è la causa della giustizia, o è lo stesso che la giustizia.

254. E. *Termine medio e termini estremi*. — Il termine medio è quello che ha un'uguaglianza o una uguale convenienza co' due estremi.

Per esempio, tra l'essere ragionevole e Tizio, il termine medio è l'umanità, perchè l'essere ragionevole e Tizio hanno ugual convenienza coll'umanità: onde s'inferisca che Tizio è un essere ragionevole, perchè è uomo.

Quando dunque la riflessione non verifica bene in un raziocinio, se quello che assume per *termine medio* sia tale, e quindi inconsideratamente adopera per termine medio quello che non è, ma ha solo con esso qualche affinità, almeno nell'espressione, conchiude con un errore.

SCOLIO.

8. Questo è il fonte comune di tutte le *fallacie*, di cui parleremo nel secondo libro.

255. F. *Cose spirituali e cose materiali*.—L'uomo è un soggetto spirituale, ma unito con un corpo, dalla percezione del quale trae origine la sua potenza di percepire e di riflettere. Quindi naturalmente opera come composto, e pensa oggetti composti anch'essi d'idee o d'enti spirituali, e di qualche cosa di corporeo: e, per elevarsi ad intendere ciò che è meramente ideale e spirituale, ha bisogno di sforzo, e quasi d'operare contro natura, dando moto ad una sola, la più sublime delle sue potenze conoscitive, cioè alla pura intelligenza, l'altre lasciando in quiete o non badandoci. Indi la difficoltà di formarsi un giusto e puro concetto dell'anima, e ancor più degli spiriti puri: e una difficoltà uguale, se non maggiore, di formarsi l'idea della materia pura e del puro sentimento corporeo.

SCOLIO.

256. E quest'è l'origine logica de' tre errori, del *materialismo*, del *sensismo*, e dell'*antropomorfismo*.

I. *Materialismo*.—L'uomo ha il concetto del pensiero, e quello dell'estensione materiale. Dovrebbe riferire il pensiero ad una sostanza pensante, e l'estensione materiale ad una sostanza corporea (pel principio di sostanza). In quella vece colla riflessione egli riduce due specie di atti e di qualità così diverse ad un solo subietto, e pensa o credo di pensare l'anima come una sostanza pensante estesa: a questo errore inclina, perchè la sua percezione ha per termine un congiunto di spirito e di materia, d'idea e di corpo sensibile. S. Agostino osserva che per sè la natura dell'anima è facilissima a conoscersi, e che gli uomini se ne offuscano il concetto coll'unire a quello che conoscono chiaramente esser nell'anima, cioè il pensiero, la volontà ecc., altre cose che ad essa non appartengono, ma sono loro presentate dall'immaginazione in quell'atto appunto che vogliono concepir l'anima, e queste sono l'estensione, la materialità ecc. (*Ideol.* 1365-1371).

II. *Sensismo*.—I sensisti confondono l'*idea* col *sensò*, per la stessa difficoltà che provano a ritenere nella riflessione presente la sola idea, sceverandola da ogni estensione ed altro elemento sensibile, o viceversa a ritenere il concetto di sensazione senza mescolarla con alcun elemento intellettuale.

III. *Antropomorfismo*.—Riesce ancor più difficile il concetto riflesso di pura materia sceverato da ogni sensazione e da ogni pensiero. Quindi pei bambini vivono tutte le cose, e anche gli adulti danno assai facilmente, non solo alle bestie, ma anco agli enti materiali i propri sentimenti. Il linguaggio stesso lo dimostra, dicendosi che la pietra tende al centro, che le piante cercano gli alimenti a sè confacenti, che la natura elegge o s'ajuta nelle malattie, o vuole questo o quello, ecc.

257. L'assenso che l'uomo dà ad un giudizio erroneo per incambio d'un oggetto in un altro, si può descrivere in questo modo.

V'abbia un subietto ed un predicato con un dato nesso tra loro: coll'assenso a questo nesso s'ha un assenso verace.

Ma dopo essersi veduto quel nesso, si dilegui nella mente il subietto o un qualche elemento essenziale di lui, e nello stesso istante se ne presenti uno novo che prenda il suo luogo: la mente non s'accorge della mutazione, non bada allo scambio, avendo l'attenzione in quel momento sospesa o svagata.

Non avendoci badato, essa non verifica più la verità del nesso, ma supponendo d'averlo conosciuto, nè essendosi accorta che il subietto che le stava ora davanti le si è cambiato o modificato dall'immaginazione od altro, pronuncia il nesso di quel predicato con un subietto a cui non appartiene, e così cade in errore.

La detta sostituzione d'un subietto ad un altro fatta rapidamente nella mente s'agevola dalla similitudine o dall'analogia de' due subietti, o da que' nessi ed altre relazioni, di cui parliamo, che danno occasione all'associazione delle idee.

258. Il mezzo poi, o lo strumento, pel quale una tale sostituzione si eseguisce, suol esser

a) L'immaginazione, il gioco della quale spesso non è dominato dal pensiero, ma ella stessa domina e trascina dietro a sè il pensiero. L'immaginazione dunque sostituendo con rapidità, e alla cieca un'immagine all'altra, diverte l'attenzione da una idea,

e la porta sopra un'altra. Quindi s'osserva che quegli uomini che sono dotati di grande mobilità imaginativa, e a cui manca una proporzionata forza di ragione, non reggono a un serio ragionamento, e facilmente prendono errori: chè l'attenzione non può mantenersi ferma in un oggetto com'è necessario per ben giudicare e ragionare.

b) Il *linguaggio*, o più generalmente l'uso di segni sensibili aventi più significati: onde si scambiano i segni, o i significati de' segni, e così un'idea è sostituita ad un'altra.

c) La *debolezza d'attenzione nelle cose puramente spirituali*. — Esempio. — Nessuno si lamenterebbe di Dio e della sua provvidenza, se con ferma attenzione tenesse presente allo spirito che Dio causa prima del tutto è perfetto di bontà, di sapienza e di potenza, e giudicasse con piena coerenza a questa verità.

d) La *perturbazione*, che impedisce la fermezza e costanza dell'attenzione, sommove la fantasia e sprona la facoltà dell'assenso a credere subito ciò che piace, o a negare subito quello che si avversa.

e) L'*artificio* di chi parla e vuol ingannare, o comunicare altrui il proprio inganno, sviando l'attenzione dalla questione e dirigendola sopra un'altra.

Quindi pecca contro la Logica colui che avvisato d'un suo difetto, risponde rinfacciando lo stesso difetto a chi l'avvisa, con che vuol deviare l'attenzione dal difetto proprio, portandola sull'altrui; come pure chi pretende giustificare un delitto col l'esempio d'altri che lo commisero. In tali casi v'ha un intento manifesto di sfuggire la questione che dispiace e sostituirne un'altra.

259. Questo fatto di mutarsi nella mente un'idea e venirne un'altra in suo luogo, e tuttavia darsi l'assenso, come se la prima idea fosse presente, è un novo argomento a provare che l'uomo può dare l'assenso in un tale istante, nel quale non vede attualmente il nesso tra il subietto ed il predicato, e che l'assenso non è assolutamente condizionato all'attuale visione del nesso tra il subietto ed il predicato, potendo quel nesso esser supposto e non veduto.

Quindi la regola per premunirsi contro il pericolo di tali

errori • L'uomo quando giudica dee mantener ferma la sua attenzione sul subietto, sul predicato e sul loro nesso, per modo che l'uno o l'altro non gli si scambi • pronunciando quel nesso nell'atto che attualmente lo vede, ed è conscio di vederlo.

260. 3° Continuandoci dunque ad enumerare le limitazioni della riflessione, un'altra apparisce in questo, che quand'essa ha per oggetto fatti interni dell'uomo sfuggevoli, tenui, multipli, va a rischio di non coglierli, o di non rilevarli con chiarezza, o di preterire alcune circostanze, o di non saperli connettere tra di loro.

Di che procedono gli errori degli Ideologi, de' Psicologi, de' Fisiologi ecc.

261. 4° Quando la riflessione cade su di ciò che somministra l'osservazione e l'esperienza esterna, e questa è imperfetta o per mancanza di stromenti, o per la minutezza e sfuggevolezza de' corpi e de' fenomeni, o per la scarsità delle osservazioni, o per altro, allora ella facilmente guida l'assenso all'errore, giudicando per induzione, prima d'aver raccolti compiutamente i dati necessari.

262. 5° Quando la riflessione osserva che due o più cose vanno d'ordinario insieme, ovvero che essendovi una cosa, non sogliono mancare certe qualità o circostanze, o che una cosa è segno d'un'altra, allora l'uomo, in casi simili, tosto che apprende quella cosa, non si limita a giudicare che essa esista, ma, per l'abitudine contratta, giudica esistere con essa le toccate qualità, circostanze, relazioni ecc., unendole tutte in un solo giudizio come se si trattasse della cosa medesima.

Questo è il fonte delle illusioni de' sensi e dell'immaginazione. Poichè se l'uomo, quand'ha una sensazione o un'immagine si fermasse col suo giudizio ad affermare la sensazione o l'immagine che prova, non errerebbe mai; ma quando conchiude di più, per esempio, che c'è un corpo esterno fatto così e così, allora si mette in pericolo d'errare.

263. 6° Quando il giudizio possibile a cui si tratta di dare l'assenso è conclusione d'un lungo e complicato ragionamento, la riflessione incontra gran fatica e difficoltà a tenere ben distinte tutte le varie proposizioni, di cui il ragionamento risulta, senza alterarne menomamente i nessi; e però non di rado ella

riesce ad una conclusione erronea, che l'uomo riceve sulla *supposizione* che quella serie d'operazioni mentali, che egli non ha più presenti, sieno procedute dirittamente.

264. 7° Il somigliante è a dirsi di tutti i ragionamenti che partono da una proposizione *presunta* vera e che può essere falsa.

SCOLI.

265. I. Quando la *presunzione* è prudente e giustificata dal bisogno o dal vantaggio di speditamente operare, l'errore è incolpevole, perchè l'uomo non è mosso da alcuna passione ostile alla verità, e la *presunzione* che lo guida è ragionevole.

Esempio. Chi per misurare una distanza o un solido fa uso d'una misura approvata da' periti, presume ragionevolmente che quella misura sia giusta, e se non fosse, l'errore non ammette laccia.

266. II. Quelle che si chiamano *regole medie*, comunemente ammesse, possono essere adoperate come base d'un ragionamento, senza che siavi bisogno d'avverarle, fluo che non c'è cagione di sospettare della loro verità ed esattezza.

267. 8° L'abuso del linguaggio, che è il gran conduttore della riflessione, la può in quattro modi volgere a risultati erronei:

A. Quando chi parla dà al vocabolo un significato più esteso di quello che gli ha assegnato l'uso comune. — Allora avviene che quelle cose che sarebbero vere predicate del subietto significato dal vocabolo nel suo senso più lato, non sieno tutte vere del subietto presente alla mente di chi ascolta quel vocabolo, il cui significato più proprio va e viene anche nella mente di chi lo proferisce.

COROLLARIO.

268. Se taluno prende la *libertà politica* in un significato più esteso ch'ella non ha, se egli la prende a significare la libertà di fare ogni cosa giusta ed ingiusta, la biasimerà con ragione; gli altri poi che prendono la libertà per la *facoltà* non impedita

d'esercitare e svolgere i propri diritti, o lo riprenderanno di quella sentenza, o impareranno un errore, cioè che « la libertà d'esercitare i propri diritti » sia biasimevole. Del pari chi prende la parola *uguaglianza politica* in senso d'uguaglianza materiale, la condannerà con ragione, intendendo male l'espressione.

269. B. Quando chi parla dà al vocabolo un significato più ristretto di quello che gli dà l'uso comune. — Allora avviene che quelle cose che sarebbero vere predicate del subietto ristretto, s'attribuiscono al subietto più esteso, significato dal vocabolo, rispetto al quale non sono tutte, nè sempre vere.

COROLLARIO.

270. Chi restringe la parola « sentire » a significare il sentire del cinque sensori esterni, attribuirà alle sole sensazioni esterne la percezione di tutte le realtà, e sarà condotto poi a negare quella realtà, a cui non s'estendono i sensi esterni, tra le quali l'anima stessa.

C. Quando chi parla dà al vocabolo un significato interamente diverso dal comune, allora gli avviene d'attribuire la definizione d'una cosa ad un'altra.

Chi dicesse « l'anima è spirito », e per ispirito intendesse aria, costui attribuirebbe all'anima la definizione dell'aria.

271. D. Chi nello stesso ragionamento ora assume lo stesso vocabolo o le stesse espressioni in un significato ora in un altro, attribuisce ad uno stesso oggetto le qualità di più oggetti diversi, a cui si riferiscono i diversi significati.

272. Così il Rousseau avendo dato all'espressione « stato di natura » il significato d'una vita permanente sensuale, qual è quella delle bestie, e poi avendo presa la stessa espressione per significare lo stato naturale dell'uomo, venne a concludere che la condizione naturale dell'uomo era quella d'una vita selvaggia e ferina.

273. In tutti questi errori che procedono dall'abuso del linguaggio s'avvera sempre che « di due o più oggetti, se ne fa un solo », ossia che ad un solo oggetto s'attribuiscono le qua-

lità di più. Laonde l'errore nasce dalla riflessione mal ferma, che non inantiene la *distinzione* netta degli oggetti, ma li *confonde*.

La *confusione* è sempre condizione necessaria all'errore e viene dall'imperfetta riflessione (*Ideol.* 1327 segg.).

274. 9° Quando il ragionamento si fa coll'aiuto di segni scritti, come accade nell'*aritmetica* e nell'*algebra*, dove la mente non segue passo passo il ragionamento, ma bada solo alle regole che la dirigono nello scrivere que' segni. —

Allora accade spesso l'errore per un semplice sbaglio di mano, che scrive un segno invece d'un altro, e quindi n'ha infine un risultato erroneo. È a ciò basta una momentanea disattenzione della mente che in quell'istante cessa d'aver presente le regole del calcolo, e la mano continuando a scrivere, scrive una cifra che non le detta la mente vigilante, ma le è presentata subitamente dall'immaginazione, la quale entra in gioco in quello stesso momento, nel quale la mente ha sospesa la sua azione.

SCOLIO.

275. Questa sospensione istantanea dell'azione della mente, che teneva in freno l'immaginazione, e questa subita irruzione dell'immaginazione, dell'istinto o dell'abito, che presenta un'immagine, e con essa un'idea che non fa a proposito, accade anche in altri ragionamenti, qualunque sieno, e specialmente ne' lunghi di cui abbiamo parlato al n° 6. Ma c'è questo di proprio ne' ragionamenti che si fanno per via di segni scritti, colla direzione di regole fisse, che in questo caso l'errore si può trovare solamente in fine al calcolo, e allora non si sa a qual passo del calcolo siasi intruso lo sbaglio, e convien rifare tutto il calcolo per ritrovarlo, e ciò per la ragione detta, che in tali calcoli la mente non segue il ragionamento, ma s'abbandona alle regole che la conducono puramente a scrivere i segni. Negli altri discorsi, da cui la mente deduce ogni passo, ella può accorgersi dell'errore prima d'esser giunta alla fine, incontrandosi per via in qualche assurdità, o conosciuta falsità.

276. 10° Ogni qual volta il giudizio cade sulla *quantità*, e la riflessione non trova una misura determinata e materiale per

misurarla, ma dee far uso d'una misura intera e intellettuale, ella va soggetta a pronunciare giudizi più o meno falsi.

Chi giudica a occhio l'altezza d'un campanile o d'una montagna commetterà facilmente sbaglio più o meno grande, secondo che ebbe meno o più d'esercizio in misurare collo sguardo tali dimensioni.

Ma la cosa riesce più grave assai e più frequente quando non solo la misura che vi s'adopra, ma la *quantità* stessa di cui si tratta, non è materiale, ma spirituale e morale, come accade quando si dee giudicare del prezzo intrinseco, e della stima e dell'affetto dovuto alle cose. Allora non potendo l'uomo esser convinto dell'error suo in un modo sperimentale e sensibile, assegna più francamente delle quantità arbitrarie al prezzo delle cose, secondo che è indettato da fini secondari e da passioni. Ed è questo il *principal fonte* degli errori funestissimi, che si prendono nelle cose morali, i quali sogliono esser da *prima pratici*, poi anche *teoretici*, poichè si forma una teoria sopra gli stessi errori pratici.

Trattisi di giudicare il prezzo della *giustizia* comparativamente a quello dell'*utilità*. Colui che ama più questa di quella, attribuisce a questa un prezzo maggiore.

Trattisi di giudicare il valore del *piacere*. L'uomo dissoluto darà al piacere un prezzo maggiore di quello delle cose più nobili, che solo possono renderlo felice, affermando a se stesso, che il piacere vale rispetto alla sua felicità più di queste.

La stima grande che fa il mondo delle cose frivole, come de' vestimenti, delle usanze, d'alcune doti esteriori della persona, la stima soverchia di tutti i beni corruttibili, e all'opposto la poca stima della natura umana per se stessa, de' pregi morali, delle cose divine, sono errori di misura intorno al prezzo delle cose, che nascono da questa imperfezione di riflessione traviata.

SCOLIO.

277. Se in questa maniera d'errori si vogliono distinguere i passi del ragionamento per rinvenire il punto preciso in cui egli

manca a se stesso, riconosceremo, che sempre due cose in qualche parte simili si scambiano, prendendo l'una per l'altra.

Il che accade nel seguente modo. V'abbia un'idea, di cui l'uomo desideri sommamente di rinvenire la realizzazione. Se non trova subito il reale che a quell'idea corrisponde, egli impaziente giudica che un altro reale, che abbia o sembri avere qualche similitudine con quello che cerca, sia desso appunto, e così si lusinga che col persuadersi d'averlo trovato, sarà contento come se trovato l'avesse veramente. Anzi tra i reali che gli si presentano colla detta apparenza, l'uomo sceglie talora così in fretta, che nè manco li paragona con accuratezza, ma il primo che a caso lo invenga, quello giudica essere il suo bisogno.

Alla felicità gli uomini tendono di continuo veementissimamente. Il reale concreto rispondente all'idea della felicità è il sommo bene. Ma che fa l'uomo? S'incontra casualmente in un *bene reale* finito, e ne gusta il dolce: tosto egli giudica d'aver trovato quel concreto che adegui l'idea della felicità, e ne soddisfa la tendenza. Sarà il *piacere* corporeo o delle cose corporee, sarà la *ricchezza*, sarà la *potenza*, sarà la *gloria*, sarà la *vana dottrina*. Le casuali disposizioni personali e i fortuiti accidenti determinano i vari uomini a riporre nell'uno o nell'altro di questi beni, l'idea della felicità, e l'idea del male e dell'infelicità nella loro privazione. Da così erronei giudizi tutte le illusioni o le false massime del mondo.

Da' quali errori nascono altri errori senza fine.

Si giudicano felici i voluttuosi, i ricchi, i potenti ecc.: unendosi poi all'idea della felicità quella altresì dell'eccellenza, si stimano, s'invidiano, si temono, si adulano per partecipare di tali loro beni. All'opposto si dispregiano i poveri (benchè possano essere più degni di rispetto e di stima, possedendo quello che solo merita stima, la virtù) e si trattano con durezza. Un gran numero d'uomini prende cotesti beni finiti a fine delle azioni; e s'operano cose anche difficili, rischiose, apparentemente grandi, senza alcuna virtù morale, senza alcun merito, mancando la rettitudine dell'intenzione.

Qui si riduce anche il falso concetto dell'*onore*. Fino che questo concetto rimane astratto, non contiene errore. Ma

quando gli uomini prendono a determinarlo, e a definire la cosa, in cui l'onore consiste, e come si conservi, e quali sieno i modi di ripararne la perdita o risarcirne le offese, allora essi cadono negli errori più strani.

L'onore non è altro veramente che lo splendore che manda di sé la virtù, il rispetto ch'ella trae seco. E perciò il vero distributore dell'onore è quegli che può esser giudice della virtù, prima Iddio, poi i soli virtuosi ed assennati che non lasciano mai di riverire in altrui quella virtù che ci conoscono. In quella vece, com'è un errore della mente, così è una debolezza morale il fare gran conto della stima e del dispregio de' cattivi o di quelli che sono privi di criterio, benchè sieno potenti e molto influiscano nella società, e credersi disonorati non avendo il loro suffragio, o avendo il loro biasimo. È del pari un errore e una debolezza morale il collocare l'onore d'una famiglia nelle cose esterne, nel lusso, nello sfarzo, l'onore d'una persona nel vestito, no' modi più o meno graziosi o in simili inezie. È un errore e una debolezza riputare grave offesa all'onore ogni insulto, o sgarbo ricoruto da chicchessia. È poi un pregiudizio erroneo e indegno d'un secolo così avanzato, il credere che l'onore si possa riparare con un duello, che non essendo altro che un'azione sciocca e riprovevole, non può produrre appresso a' veri giudici dell'onore, che riprovazione o discredito morale di quelli che a tal fine vi si cimentano.

§ 2.

*Come la disposizione della volontà
concorra a produrre gli assensi erronei.*

278. L'imperfezione della riflessione da sé sola non basterebbe a produrre l'errore, se fino a tanto che la riflessione si trova ancora nello stato d'imperfezione e la notizia del *nesso* tra il predicato e il subietto è *confusa*, si sostenesse l'*assenso*; chè solo con questo l'uomo s'appropria l'errore.

Convien dunque cercar le cause dell'affrettato assenso, per ispiegarne compiutamente come abbia luogo l'errore.

279. I. L'assenso dicesi affrettato o precipitato quando si pronuncia senza la notizia chiara del *nesso* tra il predicato ed il subietto; ma quando questa notizia è chiara, allora l'assenso, per quanto sia pronto, non è mai affrettato.

II. L'attitudine di veder con chiarezza e prontezza il *nesso* tra il predicato e il subietto e l'assentirvi tosto e con forza è una delle qualità principali, che distinguono gli uomini grandi: Cesare e Napoleone furono per questa dote eccellenti. Aristotele chiama *solerzia* l'attitudine di conghietturare il mezzo opportuno al fine in *tempo brevissimo* (1).

280. Un grand'amore della verità da una parte guarda l'uomo dagli assensi erronei, dall'altra lo guarda dalla colpa rispetto a quegli assensi ne' quali s'inganna. Per vedere come ciò sia, è necessario distinguere due classi di verità:

1° La prima è di quelle verità che importano alla dignità e alla perfezione morale dell'uomo e di conseguente all'ultimo suo fine, quali sono le verità morali e religiose:

2° La seconda è di quelle, che importano al bene temporale dell'uomo.

Le verità della prima classe hanno tal natura, che ciascuna di esse contiene nel suo seno implicita tutta la verità, ed oltre ciò, essa stessa ha ragione di fine: poichè il conoscere e praticare tali verità, costituisce la sapienza.

Le verità della seconda classe non contengono tutta la verità, ma sono forme speciali o espressioni unilaterali della verità, e il conoscimento di queste non ha ragione di fine, ma di mezzo a quegli utili pe' quali l'uomo le desidera.

281. Ora l'amore delle prime verità dovendo essere assoluto e finale, e non ogni ignoranza, ma bensì ogni errore intorno ad esse pregiudicando all'ordine morale, è uopo che l'uomo non presti l'assenso a giudizi che le riguardano se non dopo aver chiaramente veduto il nesso del predicato col subietto, e quando l'ha veduto non differisca a prestarlo. Ma trattandosi

(1) *Solertia vero bona quaedam est conjectatio medii in tempore admodum brevi. Poster. I.*

dell'altre verità, nelle quali è possibile non solo ignoranza, ma anche errore senza che venga meno per ciò l'amore della verità e l'ordine morale, può l'uomo accordare più facilmente degli *assensi provvisori* a certi giudizi, il cui nesso non gli è chiarissimo, ed anche deve farlo rispetto a certi assensi normali. Poiché avendo bisogno o utilità d'operare, conviene che talora s'espone a qualche legger pericolo d'errore (che non è totalmente errore per la riserva che accompagna l'assenso), piuttosto che perda il frutto dell'assenso e delle conseguenti operazioni.

282. Nel comune degli uomini (lasciando a parte gl'imprudenti) si contrae certa abitudine d'assentire, negli interessi della vita, più o meno celeremente, secondo che l'interesse è di minore o di maggiore importanza. Quest'abitudine fa sì che quando la vista del nesso tra il predicato ed il soggetto ha conseguito davanti alla riflessione un *certo grado* di chiarezza, l'assenso venga pronunciato. E questo *grado di chiarezza*, che è quello che riesce sufficiente al comune degli uomini prudenti, può assumersi a regola in tali cose senza riprensione.

Il lavoro della riflessione importa una fatica, la quale cresce più che dura quel lavoro. Indi gli uomini precipitano spesso volte l'assenso per *impazienza* di sostenerlo.

SCOLIO.

283. Quest'impazienza portata ad un certo grado è il *carattere* e la *causa* della barbarie e della selvatichezza, e per lo contrario, l'effetto della coltura, come pure una delle principali sue cause, è il saper sostenere a lungo il lavoro della riflessione fino che sia ultimato, allora solo dando l'assenso.

Gli assensi del *selvaggio* sono precipitosissimi: gli è impossibile sospenderli anche un poco, onde assente sempre all'istante a ciò che gli si presenta con forza all'animo. Il che dee attribuirsi alla prepotenza dell'*istinto fantastico* che trascina seco il pensiero e l'assenso, ed alla debolezza della volontà ineducata a resistervi.

Dopo il selvaggio viene il barbaro per irreflessione: anch'egli

non potendo sostenere il peso dell'occupazione mentale, la tronca emettendo l'assenso a ciò che gli appare a prima giunta.

Seguita il popolo, specialmente concitato da passioni politiche. L'assenso del popolo alla cosa che gli è proposta da qualche demagogo, o che è venuta in capo a lui come bella o buona, lo dà colla celerità del lampo; e non c'è forza allora, che possa persuaderlo ad esaminare un po' seriamente, se la cosa che vuole, è vera o falsa, buona o rea.

Ad un modo simile procede l'uomo appassionato, nel calore della passione. Tutte le diverse specie e gradazioni della pazzia si possono sottomettere a questa formola.

Savio è quegli che acquistò l'abitudine di riflettere e d'aspettare, vincendo se stesso pazientemente fino che la riflessione abbia ultimato il suo lavoro.

Questa saviezza è un dovere gravissimo dello scienziato, che non cerca la verità pel bisogno d'operare all'istante, ma per illuminare con essa se stesso e gli altri.

284. All'impazienza, di cui parliamo, oltre il desiderio d'abbreviare la fatica del riflettere, contribuisce anche la voglia di conoscere, e conoscere con prontezza, la quale pure è potente nell'uomo incolto, che non intende d'altra parte quanta sia la difficoltà di venirne a capo, e quanto il pericolo di dare a traverso.

285. La volontà sincera, giunta a vincere l'impazienza naturale di sapere com'è la cosa subito, e colla minor fatica possibile, suol reggere l'assenso convenientemente.

Ma la volontà non è sincera

a) ogniquale volta è prevenuta da opinioni erronee;

b) o non si propone di conoscere la verità, ma di pervenire a fini secondari;

c) o è alterata da volizioni immanenti;

d) o finalmente è perturbata da qualche passione.

Per questi quattro accidenti la volontà trovasi mutata dal suo stato naturale.

286. Prevenuta da opinioni erronee, è inclinata a muovere l'assenso in favore delle opinioni preconcepite.

La *riflessione*, alla guida di una volontà così affetta, non fa più liberamente il suo ufficio; e al presentarselo delle verità

opposte alle concepite opinioni, s'allarma al pensiero che queste pericolano o immediatamente o nelle loro conseguenze; riceve dunque quelle verità di mal animo, ne misura con inesattezza il valore, e si studia di trovare ragioni contrarie, che elidano, o ribassino, o mettano in dubbio la forza delle favorevoli ad esse. Tuttavia se nell'uomo giace un amore abituale ed universale della verità (che può stare benissimo con opinioni particolari erronee), egli non cederà subito alla tentazione, ma entrerà in un esame di buona fede, e dopo qualche discussione e lotta con se stesso (chè ripugna sempre il deporre dall'animo le opinioni ricevute), dismetterà l'errore e abbraccerà la verità. Ma se l'amore della verità in lui è fiacco e prevale quello dell'opinione imbevuta, la discussione si fa con parzialità o si omette del tutto, e così il peggio tra il predicato ed il subietto rimane oscuro e velato alla mente, che ripudia la verità e mantiene i precedenti errori.

Il che accade assai più quando le verità che si presentano alla riflessione della mente, e che s'oppongono alle opinioni erronee già imbevute, sono accompagnate da antipatie verso le persone che le insegnano e le professano, o da errori grossolani che si suppone andare uniti o necessariamente o solitamente con esse. Per una di quelle confusioni della riflessione i torti veri o supposti delle persone, s'imputano alle verità che esse sostengono, e gli errori di cui si presentano circondate, anche questi veri o supposti, non si separano da esse, ma come fossero una cosa sola, si mettono a loro carico: e così alle verità rese odiose e deformi si chiudono gli orecchi, e alle ragioni che le persuadono, e che non rimangono distrutte per ciò.

287. È questo il fonte della difficoltà che gli eretici e molti increduli trovano nel riconoscere la verità della cattolica Chiesa, giustificandosi dello starne fuori co'pretesi torti del Clero cattolico, e colle pretese superstizioni in cui suppongono involta la cattolica verità, che non esaminano.

288. Colui che nelle questioni in luogo della verità cerca qualche utilità, come il parere uomo d'ingegno, la soddisfazione di contendere e di spuntarla, o di sopraffare altrui; colui, al quale una dottrina piuttosto che un'altra arreca de' vantaggi

(come fanno non pochi tra' legisti che sogliono attenersi a quel diritto e a quella legislazione, che riesce più piacevole a' governi a cui servono): tutti costoro non abbracciano, o difficilmente il vero, se s'oppone a fini preconcepiti, anzi abusano della sottigliezza dell'ingegno per fargli guerra, e per trovare che le verità sono falsità, e le falsità che fanno al loro intento sono santissime verità. La Scrittura dice: « Guai a voi che dite male il bene, e bene il male » (1).

289. Un'altra causa che infetta la volontà e la stoglie dalla sua rettitudine, sono, come dicevamo, le *volizioni abituali e permanenti*. Le quali sovente sono così nascoste in fondo dell'animo, che l'uomo che le ha non ne è consapevole. Una volizione naturale e comune a tutti gli uomini, è certamente quella *del bene in universale*; ma questa non affetta la volontà, anzi la costituisce e la informa. A questa sopraggiungonsi altre ogni qual volta l'uomo si volge coll'animo a qualche bene prendendolo per bene assoluto e supremo. Se questo bene è tale (Dio, la giustizia, la virtù), in tal caso quella volizione abituale è retta, e lo guida in ogni cosa verso la verità. Ma se l'animo s'è volto ad un bene che non è il supremo, poniamo il sensibile, o la grandezza di sè, e l'ha preso come supremo, esso dirige per una via torta le sue azioni, e torce dal retto cammino i suoi assensi. Così si spiegano certe antipatie e avversioni, altramente inesplicabili, che dimostrano anche uomini d'ingegno per certe dottrine vere, e corte simpatie e propensioni per le dottrine false a quelle contrarie.

290. Finalmente quando l'uomo perturbato da qualche *passione*, ha la volontà come legata, e non può più governare l'assenso alla verità, che si oppone alla passione, lo nega, o lo sospende o lo dà lentamente, imperfettamente, contro voglia; di che avviene ch'egli non s'unisca alla verità con pienezza, non ne accolga coll'animo aperto tutta la luce, non senta il giubilo ch'ella produce nell'anime pure; e tormenti la propria riflessione per rinvenire qualche cavillo da contrastarle, o qualche effugio da sottrarsi alle sue conseguenze.

(1) Is. V. 20.

291. Per passione intendiamo un'abituale affezione sensibile, che facilmente divien concitata; ed esercita una tirannia sull'uomo. In tal senso ella si distingue dall'*opinione erronea*, da' *fini secondari* che l'uomo può proporsi l'una o l'altra volta senza un *abito* appassionato, dalle *volizioni abituali* che possono essere formate da' decreti della libera volontà senza passione sensibile e concitazione: benchè questi tre modi di perversimento s'associno colle passioni e ne ricevano impulso ed alimento.

§ 3.

Come le cause esterne, che influiscono sulla volontà immediatamente o per mezzo dell'intendimento, concorrano agli assensi erronei.

292. Tutti quegli accidenti esterni, che eccitano le passioni e le rendono disordinate e lottanti colla ragione, appartengono alle *cause remote* degli errori.

COROLLARIO.

293. Quindi qualora l'educazione veglia sul fanciullo in modo da mantenerlo lontano da quelle circostanze, che accendono le passioni, e l'istituiscono ad un'altezza di mente e di cuore che il rende superiore a' cinuenti inevitabili, non solo provvede alla sua morale bontà, ma con ciò custodisce ancora la sua intelligenza, che si rende più atta a ricevere la verità e la scienza.

294. Di queste cause esterno d'errori le più potenti sono tre, il *malo esempio*, l'*autorità ingannatrice*, la *seduzione per mezzo del ridicolo*.

295. Benchè l'esempio e l'autorità sieno cause distinte, chò la forza del primo viene dall'*istinto d'imitazione*, di cui sono fornite le potenze soggettive dell'uomo, e la forza della seconda viene da più cause associate, cioè dall'*istinto a credere ad un essere ragionevole* che asserisco, dalla speranza di trovare la verità per una via facile e breve, dal sentimento della

propria vacuità di sapere e dall'incertezza di trovare il vero col proprio ragionamento ecc.; tuttavia l'esempio e l'autorità operano per lo più insieme associati.

Quindi l'esempio malvagio è tanto più funesto quant'è più autorevole la persona che il porge.

L'autorità è tanto più efficace a persuadere l'errore, come anche la verità, quanto la persona o le persone autorevoli, agli errori o alle verità che insegnano, congiungono le azioni relative.

L'istinto d'imitazione non si manifesta solo nell'inclinazione d'imitare le altrui azioni esteriori, ma anco nell'inclinazione a dare l'assenso a ciò a cui lo danno gli altri, a sentire come gli altri.

Onde anche per questa ragione l'istinto d'imitazione opera d'accordo col principio dell'autorità.

COROLLARI.

296. I. Di qui si vede ragione perchè quant'è più forte la *persuasione* che gli altri manifestano d'una data opinione, tant'è anche più forte l'impulso, in quelli a cui è rivolto il discorso, ad assentire; trasfondendosi quasi da sé le forti persuasioni d'un uomo in quelli che lo circondano e che con lui conversano, specialmente se per lunga consuetudine.

Che anzi l'uomo è inclinato a far suoi propri gli assensi de' suoi simili, anche prescindendo dalla stima ch'essi meritano, unicamente perchè sono assensi di suoi simili. Pure a produrre un tale effetto concorre anche il principio dell'*autorità*, la forza della quale s'accresce in colui che parla con una persuasione più intiera e sicura di se stessa.

297. II. Con questi due principj associati si spiega quell'immensa forza, con cui si formano i costumi comuni della società, le sue mode, le sue massime, a cui l'individuo, e specialmente il giovane, trova di rado in se stesso una forza sufficiente da resistere. Laonde Cicerone chiama la moltitudine quasi *maestro massimo* degli errori.

Infatti l' se v'ha istinto d'imitazione che ci inclina a sentire allo stesso modo d'un nostro simile, quest'istinto dee essere

assai più eccitato da una moltitudine di nostri simili, che tutti sentono allo stesso modo;

2° S'aggiunge, che dividendosi l'uomo dall'opinare comune, s'espose al biasimo di tutti, e però s'osserva che gli uomini sogliono collocare un certo vanto nel professare quello che tutti caldamente professano, e provano un cotai senso di vergogna a fare il contrario: rarissimi sono i magnanimi che antepoñendo la verità all'approvazione di tutto il mondo, non si lascino imporre dagli errori comuni: ancor più rari quelli che confidano nella forza della verità combattano per essa con generosa fiducia di farla in fine prevalere.

3° Finalmente la moltitudine ha un gran peso d'autorità, rappresentando l'unione di molte intelligenze: nel che tuttavia conviene distinguere tra una moltitudine sedata e che giudica di quello che è a tiro della sua capacità, la quale è certo autorevole, e una moltitudine concitata che pronuncia con subiti impeti su questioni superiori alla sua intelligenza, alla quale non si può attribuire autorità alcuna.

La diffusione quasi contagiosa delle opinioni, e la forza di esse quando sono rese comuni, anzi spesso la violenza, s'esperienza soprammodo ne' tempi d'agitazioni politiche.

298. Finalmente uno de' mezzi esterni più nocevoli al retto andare della riflessione e della volontà, è il *ridicolo* adoperato a impedire l'assenso da darsi, o a svelleare l'assenso già dato alla verità.

Il ridicolo

1° distrae la riflessione dalla quistione, facendola cadere su cose accessorie o straniere ad essa,* il che impedisce quel serio pensare, col quale solo per lo più si coglie il vero;

2° solleva la passione dell'amor proprio contro la verità, minacciando colui che assente a un dato vero, di coprirlo di vergogna e di farlo passare per un uomo dispregevole, retrivo, o da scherno;

3° chi sta sul ridicolo è avuto facilmente per uomo di spirito e d'ingegno; e co'suoi tratti frizzanti s'acquista certa autorità a cui altramente non potrebbe aspirare. Questo incita gli uomini che possiedono questa dote superficiale a darsi ai motti arguti o improvisi, cui molti scambiano per ragioni;

4° il ridicolo trae seco una cert'aria di superiorità e di disprezzo degli altri, il che solletica oltremodo l'orgoglio e l'arroganza di colui che l'usa, e il tono di superiorità ch'egli si dà, impone pure agli altri. Il Voltaire a questo modo con sì poca dottrina, e con tanta bassezza d'animo, giunse ad essere riguardato come l'oracolo del suo secolo!

5° l'uomo che si lascia vincere dal ridicolo, nello stesso tempo che fa un atto di viltà, crede di partecipare di quella superiorità vanagloriosa che si dà colui che usa il ridicolo.

COROLLARI.

299. I. Tutte le volte che il ridicolo distrae la riflessione dal nodo della questione, non solo è indegno d'un filosofo (essendo il contrario di quello che vuole la filosofia, che insegna a pensare seriamente), ma ben anco d'ogni uomo ragionevole.

II. Il ridicolo, quand'è solo, è un sicuro segno a cui si conoscono gli uomini leggeri, e senza carattere morale.

SCOLIO.

300. Si può mai usare il ridicolo contro l'errore e a difesa della verità?

Si può a queste condizioni:

a) Il ridicolo da sè solo non costituisce alcuna prova, pure qualche volta insinua una certa congettura. Trattata dunque la questione seriamente, si può aggiungere con utilità il ridicolo a muovere anche in questo modo gli animi contro l'errore, cessando allora il pericolo di divertire la riflessione dalla questione già sciolta, che anzi con esso appunto si concentra.

b) Il ridicolo superbo e disprezzativo delle persone è sempre riprovevole. Ma ve n'ha un'altra specie, il modesto, piacevole, ingegnoso e gentile, e questo si può usare come il sale, con lode.

Nondimeno prima di tutto è da formare se stessi e gli altri che da noi dipendono alla riflessione seria, a quella riflessione che esamina le questioni coscienziosamente, o non si lascia distrarre dalla sostanza della medesima per badare solo ai lati accidentali e relativi.

LIBRO II.

IL RAGIONAMENTO.

PROEMIO.

301. Fin qui abbiamo parlato del primo elemento della cognizione umana, l'*assenso*. Ora dobbiamo parlare del secondo, il *ragionamento ideale*.

La *cognizione* che s'acquista cogli assensi è puramente *soggettiva*, non è una cognizione nova, ma l'appropriazione della cognizione oggettiva che già stava davanti alla nostra mente.

Quest'importante distinzione non fu fatta esplicitamente nè da Aristotele, nè da Platone. Nè l'uno, nè l'altro distinse il giudizio ideale e oggettivo, dall'*assenso*, tutto *soggettivo*, col quale l'uomo se l'appropria: ammisero un solo giudizio, al quale attribuirono confusamente le proprietà del *giudizio ideale* e dell'*assenso*.

Laonde l'Organo d'Aristotele fu diviso, come vedemmo, secondo le tre operazioni che quel filosofo attribuisce all'intendimento, l'intuizione (*νόσ, intelligentia*), il giudizio e il raziocinio; e la Logica platonica fu ripartita secondo le cinque operazioni *definire, dividere, risolvere, indurre, raziocinare* senza mai segregare l'*assenso*, che può esser dato o negato a ciascuna di tali operazioni.

Trattando dunque della cognizione obbiettiva, prima è a vederc come ella si stia davanti al nostro spirito. Poichè a quella guisa che un uomo, introdotto in una stanza piena di cose di gran valore, dove tuttavia ei avessero tra molte rare gemme meseolati de' vetri, e gli fosse dato facoltà di prendersi quella parte de' tesori che a lui meglio paresse, si farebbe prima a contemplare tante ricchezze procurando di discernere le vere dalle false, e poi s'approprierebbe quelle che gli sembrassero

vere gioie; così accade delle cognizioni e delle opinioni, che altro è l'atto dell'*intuirle* semplicemente e altro l'atto di esaminarne il valore, ossia di pesare le ragioni de' giudizi possibili, ed altro ancora è l'atto del prenderselo e farle proprie e personali, che è l'assenso.

L'indole propria dell'atto di vedere colla mente, consiste in questo, che con esso gli oggetti si riguardano in sè, senza relazione col soggetto: laonde non si può dire ancora che gli oggetti intuiti sieno dell'intuente. Ma quando il soggetto non solo intuisce, ma fa altresì l'atto d'assentire, con quest'atto, egli unisce sè agli oggetti, che pur sono senza di lui, e vi si sottomette come alla verità: accetta personalmente gli oggetti come veri, e come tali anche amabili, e norma a cui conformare se stesso. In questo fatto, col quale l'ente intellettuale aderisce tutto agli oggetti, aumentando così il proprio essere soggettivo colla partecipazione dell'essere oggettivo, giace un grande arcano: la Logica non ha bisogno di spiegarlo, il che appartiene alla Teosofia, ma solo di riconoscerlo.

302. La cognizione oggettiva abbraccia gli oggetti semplici, i giudizi, i raziocini, il Metodo. Ma gli oggetti non ancora connessi tra loro, s'intuiscono o si percepiscono con un atto immediato e senza discorso. Laonde essi appartengono all'Ideologia, non alla Logica. L'ufficio di questa, come vedemmo, è di regolare il *movimento del pensiero*, il quale incomincia da' giudizi. Essa è la scienza d'un'arte, e però espone le norme, secondo le quali si devono dirigere le operazioni dell'intendimento; ora la formazione de' primi oggetti essendo l'opera della natura, non ha bisogno, nè è suscettiva di norme. Degli oggetti dunque, com'elementi e condizione materiale del ragionare, toccheremo solo brevemente, quasi preparazione alla Logica obbiettiva, che incomincia da' giudizi.



SEZIONE PRIMA

DE' GIUDIZI.

CAPITOLO I.

DEGLI ELEMENTI DE' GIUDIZI, OSSIA DEGLI OGGETTI SEMPLICI.

ARTICOLO I.

L'OGGETTO È IL TERMINE PROPRIO DELL'INTENDIMENTO.

303. Nessun'altra facoltà, eccetto l'intendimento, ha per suo termine un *oggetto*.

SCOLIO.

304. Per *oggetto* intendiamo un termine, il quale sia veduto o intuito per modo, che in esso l'intuente nè vede se stesso, nè alcuna relazione con se stesso (precisamente come soggetto intuente), sicchè il se stesso, come abbiám detto, rimane dimenticato ed escluso, e il termine sta da sè, comparisce esistente in un modo assoluto. Egli apparisce semplicemente come essente: e benchè sia un essente intuito, tuttavia non si può sapere o dire, che sia intuito, guardando lui, ma per saperlo conviene adoperare un atto di riflessione sopra l'intuizione.

305. Questa è la proprietà mirabile dell'intendimento, ciò che lo distingue da ogn'altra potenza, e particolarmente da quella di sentire.

La facoltà di sentire ha per suo termine il *sentito*. Ma il sentito involge una relazione immediata col *senziente*, di maniera che non si può *concepire* che il *sentito* esista senza concepire implicitamente il senziente, e il suo atto. Dunque il sentito non è *oggetto*, ma semplice *termine*, e la facoltà di sentire non ha la *proprietà essenziale* della facoltà d'intendere.

ARTICOLO II.

TUTTI GLI OGGETTI SI RIDUCONO ALL'ESSERE.

306. L'*oggetto* aparendo all'intuito come essente, è lo stesso *essere*. L'essere dunque è il termine proprio dell'intelligenza.

ARTICOLO III.

DELL'INTUIZIONE E DELLA PERCEZIONE DEGLI OGGETTI.

307. Ma l'essere comprende ogni cosa. Quindi anche il sentimento, non come sentimento, ma in quanto è. La mente dunque che ha per termine l'essere, può aver per termine anche il sentimento, che come puramente tale costituisce il termine della facoltà di sentire, ma come *essere*, limitato o almeno determinato. Il sentire come oggetto ossia come essere non è il sentire nella sua propria forma soggettiva, nella quale il sentire è unicamente al senziente: la forma oggettiva del sentito e del sentire viene in appresso, dopo che il sentire esiste relativamente al solo senziente; esso si presenta all'intelligenza, in faccia alla quale è per se stesso quello che è (cioè sentire pel senziente) senza che quest'atto d'intendere entri in esso, e senza che l'intelligente che pensa il sentire, che è prima d'esser pensato, comprenda nel concetto del sentire o del sentito, se stesso, o qualche relazione con se stesso.

La mente dunque apprende il sentimento (già reale), come essere, od oggetto; e quest'operazione chiamasi *percezione*.

SCOLIO.

308. L'assenso implicitamente contenuto nella percezione intellettuale differisce dagli assensi posteriori in questo, che gli altri seguono dopo la percezione intellettuale, e questo è contemporaneo. Quest'assenso è solo implicito, e sta nell'apprendersi naturalmente l'identità del sentimento coll'essere, non perchè queste due cose si confrontino con una operazione diversa dallo stesso conoscimento delle loro identità, ma perchè sono ricevuti dal principio razionale come identificati, non potendo a meno il principio razionale di conoscere l'essere nel sentimento.

COROLLARI.

309. I. Si danno dunque due maniere d'oggetti primitivi, quelli dell'*intuizione* puramente ideali, e quelli della *percezione intellettuale*, reali oggettivati.

II. Questi sono i due postulati d'ogni ragionamento:

1° che sia noto a chi ragiona che cosa sia essere;

2° e che sia stato sperimentato il sentimento, di cui si ragiona (*Antrop.* 10-17).

Si dicono postulati, perchè non abbisognano nè ammettono dimostrazione, essendo dati a tutti gli enti ragionevoli dalla natura, il primo nell'*intuito* originale, il secondo nelle *percezioni*.

Coll'intuito primitivo dato all'uomo dal Creatore, l'uomo non vede che l'*essere* puro, ideale, indeterminato, unico e semplice: questa è la sola idea che illumina la mente, le altre sono questa stessa che riceve varie determinazioni (*Ideol.* 481-482).

ARTICOLO IV.

DEL RAGIONARE E DEL RIFLETTERE.

310. Se l'uomo non avesse che l'*idea* indeterminata dell'essere non potrebbe *ragionare*, ma solo *intuire*.

Quindi il Creatore gli aggiunse il *sentimento*, coll' aiuto del quale può *crepire* e *ragionare*.

311. L'uomo infatti eseguisce sulle sue percezioni alcune operazioni mentali (il che è già ragionare), e con esse egli introduce la *moltitudine* anche nel mondo ideale, senza che questo perda la sua unità.

Le percezioni sono molte, perchè il sentimento è spezzato e diviso in molti sentimenti, e quindi molti sono i sentiti, o niuna percezione esce da sè, onde riman divisa da ogni altra. Ma è il soggetto medesimo quegli che da una parte intuisce l'essere indeterminato, dall'altra apprende questi molti sentiti separati. Avendo dunque lo stesso soggetto presente l'essere indeterminato e i molti enti determinati, egli dà uno sguardo su tutti questi o su una parte maggiore o minore di essi a sua volontà, e con questo novo sguardo ne cerca e rileva le relazioni, paragonandoli variamente insieme, o sulle relazioni da lui scoperte può riguardare ancora, o trovarne i nessi, relazioni di relazioni, e così senza fine. Ora la nuova attività che emette il soggetto razionale con questi diversi sguardi più o meno complessivi e comparativi degli oggetti conosciuti, è quella facoltà che dicesi *riflessione*.

312. Se l'uomo, dopo aver percepiti molti enti particolari, perdesse l'intuito dell'essere universale e indeterminato, non potrebbe più confrontare tali enti, nè trovare le loro relazioni, ma dovrebbe fermare la sua attività intellettuale in quelli così separati, come sono nelle percezioni. Infatti due cose non si possono paragonare, se non mediante una terza loro comune (*Ideol.* 81-86). Così non si potrebbe mai rilevare di quanto la dimensione d'un corpo è maggiore della dimensione d'un altro, paragonando i corpi, se non ci avesse in mezzo l'idea dello spazio non determinato a dimensione alcuna, e però suscettivo di tutte, che è la terza cosa, che usa la mente a fare il confronto delle grandezze di que' corpi. Somigliantemente non si potrebbero paragonare due enti e rilevarne i rapporti, se non ci fosse nella mente l'idea dell'essere, indeterminato e comune, che riceve egualmente le determinazioni d'amendue.

COROLLARIO.

313. Quindi tutte le operazioni della riflessione si riducono a questa formola, « paragonare gli oggetti all'essere universale, e mediante questa misura comune, paragonarli tra loro e trovarne le differenze e le relazioni ».

Questo è il principio d'ogni argomentazione, come vedremo a suo luogo.

314. La riflessione dunque che sopravviene, considerando diverse di queste entità con un solo sguardo, e confrontandole, le connette ed unifica: di maniera che se le percezioni possono, in qualche modo, dirsi un' *analisi* dell'essere, la riflessione comparisce nella sua prima ed originale operazione come una *sintesi*.

Ma tosto appresso la riflessione anch'essa si manifesta con altre operazioni come potenza *analitica*, che lungi dal restringere il numero degli oggetti dell'intendimento, aggruppandoli, li moltiplica senza misura.

315. Il che dobbiamo vedere come avvenga.

Quando la riflessione confronta gli oggetti tra loro, confrontandoli prima ciascuno coll' *essere*, essa vede l'essere distinto da essi, come la misura dal misurato; e nello stesso confronto

rileva quanto ciascuno abbia di essere. Questa *quantità di essere* propria di ciascun oggetto, determina la loro essenza di maniera che l'essenza d'ogni ente finito è « l'essere stesso, limitato ad una quantità determinata » (*Ideol.* 646).

Così comincia l'*analisi formale*. Il concetto dell'oggetto è l'oggetto considerato nella sua possibilità. Quando si considera l'oggetto nella sua possibilità, la mente non bada più alla sua realtà che è l'opposto della mera possibilità, ma si a tutto il resto che nella possibilità si contiene, e questo concetto si chiama *specie piena*, e l'operazione con cui si fa la specie piena, *Universalizzazione* (*Ideol.* 499).

Con un'altra riflessione poi l'uomo torna su questa specie piena, e vi esercita l'*astrazione*, colla quale o sono lasciati da parte gli *accidenti* dell'oggetto, e ritenuta la *sostanza*, onde l'oggetto conserva ancora il suo nome, ovvero è lasciata da parte la sostanza e ritenuti gli accidenti.

Se è ritenuta la sostanza e lasciati gli accidenti, se n'ha quel concetto che si chiama *specie astratta sostanziale*; se poi si prescinde dalla sostanza, e la mente considera i soli accidenti, si hanno de' concetti che si dicono *specie astratte accidentali*.

Illustriamo la cosa con un esempio.

Io conosco un uomo, poniamo Napoleone: se considero quest'uomo come un tipo, prescindendo dall'esistenza soggettiva e reale di Napoleone, io non ho che un concetto, e in questo tutte le fattezze e i minimi accidenti di Napoleone, benchè non pensi che sia mai esistito: questo concetto è la *specie piena*.

Se poi da questo concetto che è l'*esemplare* veduto dalla mente di tutto ciò che fu realizzato in Napoleone, separo gli accidenti dalla sostanza, posso concentrare il pensiero in quello solo che costituisce la natura umana, e in tal caso mi rimane davanti alla mente un concetto che si dice *specie astratta sostanziale*, che non mi fa conoscere le fattezze d'alcun uomo, ma la natura dell'uomo in generale, e questo è quello che viene espresso nella definizione dicendo: « L'uomo è un soggetto animale, intellettuale e volitivo ». Ma io posso anche, lasciata la sostanza, prendere gli accidenti di quella specie piena, in quell'unione o disunione che mi piace, e considerandoli a parte, averne altrettante *specie astratte accidentali*. Così se io penso

alla figura esterna di Napoleone co'suoi colori, quale mi è data dall'occhio, mi formo quella specie astratta accidentale che servi di tipo ai pittori e agli scultori, poniamo al David e al Canova, che ritrassero in tela e in marmo quell'Imperatore; benchè questi non poterono esprimer tutta quella specie astratta accidentale, massimamente lo scultore, che dovette contenersi delle forme e astrar dal colore. Ma cogli accidenti somministrati dalla vista la mente non confonde nè gli accidenti somministrati dagli altri sensi, nè gli accidenti appartenenti allo spirito; e però di tutti gli accidenti che separati dal subbietto perdono l'unità, lo spirito ne fa altrettanti concetti di *specie astratte accidentali*.

SCOLIO.

316. Il concetto della specie astratta sostanziale è quello che più comunemente s'esprime in forma di *definizione*, ed ha un grand'uso nell'umano ragionare.

Ma essendo la *riflessione* uno sguardo dell'intendimento che può essere ripetuto più volte su tutto ciò che giace precedentemente nella cognizione umana, si possono sempre eseguire nuove *astrazioni*.

Se lo spirito prende una *specie astratta sostanziale*, e restringe la sua attenzione a una parte di essa, tralasciando le altre, egli con ciò ritrova uno di quo' concetti che si chiamano *generi sostanziali*, i quali sono di molte maniere, p. e. un *soggetto animale* è un genere sostanziale in confronto della specie dell'uomo che è soggetto non solo animale, ma anche razionale.

Se lo spirito prende una *specie astratta accidentale* o restringe l'attenzione a qualche elemento di lei formale (per esempio a un dato colore) non badando agli altri, egli s'è formato uno di que' concetti che si chiamano *generi accidentali*, p. e. il colore è un genere rispetto al color rosso.

SCOLIO.

La divisione materiale duuque è di *quantità*, la divisione formale è di *qualità*.

317. Quando si paragona un concetto meno astratto con uno più astratto, il primo *comprende* di più del secondo, e questo di più dicesi *differenza formale*.

Se si paragonano due quantità, quel tanto di cui una eccede l'altra dicesi *differenza materiale*.

318. Il concetto meno astratto ha più *comprensione*, perchè abbraccia più determinazioni dell'essere; il concetto più astratto ha più *estensione* perchè egli si trova in un numero maggiore di concetti inferiori.

Di che la ragione è, che l'idea dell'essere si trasforma in concetti generici e specifici coll'aggiungervi delle determinazioni tolte da enti finiti; ed essendo l'ente finito a pieno determinato, per arrivare colla mente alla concezione di questo, conviene restringere successivamente l'estensione dell'idea dell'essere fino che abbia tutte le determinazioni necessarie alla *specie piena*, che sola fa conoscere i reali individui. Ora avendo questi una misura di essere che esclude tutto il resto dell'essere, forz'è che anche l'essere ideale arrivi alla sua maggiore ristrettezza possibile, acciocchè sia atto a far conoscere il finito reale, il che si fa colla *specie piena*, la quale è il concetto della minore estensione, e della maggior comprensione, abbracciando tutte le determinazioni di quell'ente.

319. La riflessione non esercita solo la funzione del *paragone*, dell'*analisi materiale e formale*, ma anche la funzione della *sintesi*, e la compie collo stesso paragone, poichè, raffrontati gli oggetti ne trae le *relazioni*, che li uniscono in qualunque sia modo. E con una tale funzione il numero degli oggetti non si diminuisce, ma di novo s'accresce. Poichè gli oggetti legati dalle vario relazioni, costituiscono altrettanti *concetti complessi*, che non distruggono i precedenti *concetti semplici*.

Da questa funzione poi procedono le varie forme d'argomentare, con le quali il pensiero passa da un oggetto all'altro per le relazioni quasi per altrettante vie che li mettono in comunicazione.

CAPITOLO II.

COME LA FORMA D'IDEA SI CONVERTA NELLA FORMA DI GIUDIZIO.

320. L'idea è l'essere possibile presente allo spirito. La sua presenza è appunto l'esser noto: non ha altro effetto che far conoscere « che cosa è essere ». E lo spirito che da quell'ora sa « che cosa è l'essere » ove s'incontri col reale (e con esso s'incontra perchè lo spirito stesso è reale, ed altre entità reali al suo sentimento si congiungono), lo riconosce per essere, e quindi lo può affermare.

Sapere che cosa è essere non è dunque ancora sapere che un ente *sussista*, ma è sapere semplicemente che cosa è essere: così sapere che cosa è uomo, non è sapere che un uomo sussista, ma è semplicemente conoscere l'essenza dell'uomo.

Non si sa che un ente qualunque, p. e. un uomo, sussista, se non allor quando lo si ha col *giudizio soggettivo* affermato. Si ha dunque davanti alla mente l'essenza dell'uomo, o di qualunque altro ente, senza affermazione da parte del soggetto, e questa maniera d'aver presenti le essenze delle cose, dicesi *intuire*.

Ma sebbene si abbia l'idea dell'essere per via di semplice intuizione, senza *affermazione soggettiva*, pure c'è in essa implicito un *giudizio oggettivo*. Essendo questa l'origine di tutti i giudizi, dobbiamo qui tornarci sopra per vedere come quel *giudizio implicito* s'esplichi dall'uomo e si renda esplicito.

321. La parola *essere* esprime un atto, l'atto assolutamente primo.

Un atto può essere concepito ed espresso in due modi, 1° come un atto che si *vede* farsi, e 2° come un atto che *si fa*.

Nel primo modo, cioè come *veduto* dalla mente (1), s'esprime co'nomi e cogl'infiniti de' verbi che sono de'nomi; tale è pure il modo infinitivo ESSERE.

Nel secondo modo, cioè come atto che si fa, senza la rela-

(1) Quando diciamo « essere come veduto », non vogliamo già dire che la stessa visione, o atto di vedere, si veda nell'essere, ma vogliamo solo esprimere l'*oggettività*, che è una forma dell'essere stesso.

zione di veduto, s'esprime con quella inflessione che i grammatici chiamano la terza persona del verbo presente, come quando si dice: È.

I due modi di concepire espressi colle due inflessioni ES-SERE ed È, sono concetti diversi dello stesso atto, e si distinguono, perchè esprimono lo stesso atto in due relazioni, la prima con chi lo può vedere, relazione di conoscibilità, la seconda con chi lo fa, o con se stesso che fa.

E questa è la differenza essenziale e radicale, che passa tra i *nomi*, e i *verbi*. Quelli esprimono atti in quanto sono *per se visibili*, questi esprimono atti in quanto sono *operati* (1).

322. Ora nel concetto d'un atto che si vede, s'acchiude implicitamente il concetto dell'atto che si fa, perchè l'atto che si vede è un atto che si vede farsi, o porsi, che non sarebbe atto se non fosse fatto o posto, o non si facesse o ponesse.

Ma l'atto che si fa, concepito in quanto si fa, e così espresso, è un giudizio possibile, come nel caso nostro questa inflessione È, esprime un giudizio, benchè ancora imperfetto.

Laonde convenien dire, che nell'essere intuito si contiene implicitamente un giudizio oggettivo.

SCOLIO.

323. Gli atti si dividono in più classi. Fra queste c'è la classe degli *atti primi*, che sono quelli con cui le cose sono. I nomi indicanti sostanza, p. e. pietra, arbore, bruto, uomo ecc.

(1) Giulio Cesare Scaligero (De Cousin L. Lat.) cercò di provare, che la distinzione tra i *nomi* e i *verbi* sia fondata nella differenza tra le cose *permanenti* e le cose *fluenti*. Benchè questo non sia esattamente vero, che il verbo È, a cui si riducono tutti gli altri verbi, non esprime una *flusione* di cose, ma un *atto permanente*, tuttavia mi sembra, che lo Scaligero abbia traveduto una parte della verità; poichè l'uomo suol considerare l'atto quand'è espresso direttamente dal verbo come un movimento, perchè i movimenti e le transizioni sono gli atti che più lo colpiscono. Gli autori della Logica di Porto-Reale diedero al verbo per suo carattere l'*affermazione*, ma non distinsero tra l'affermazione *possibile* e la *reale*; non videro che il verbo non esprime mai la pura affermazione che si segue co' vocaboli sì e no; ma l'atto della mente che l'apprende, un'affermazione almeno possibile.

Indicano l'atto con cui queste cose sono, ma indicano quest'atto in quanto è visibile dalla mente di chi lo pronuncia, non in quanto è fatto.

324. È da notarsi di poi, che il giudizio espresso col vocabolo *È*, quando non s'applica ad altro che all'essere stesso, ha tanta evidenza e necessità, che chi lo vede non può negargli l'assenso. Per negargli l'assenso si dovrebbe aggiungere un atto di negazione (e anche s'illuderebbe chi credesse di poterlo fare), e però, almeno senza quest'atto, il puro *È* afferma.

L'essere dunque contiene un giudizio oggettivo che sta presente all'animo, tostochè l'uomo formula quel giudizio, non in quanto è veduto, ma in quanto è fatto, ed allora egli, collo stesso atto del pronunciarlo, vi dà necessariamente l'assenso; e questo nell'ordine logico è il primo degli *assensi*, origine di tutti gli altri.

Nell'essere dunque oggetto dell'intuito si contiene implicitamente un *giudizio*, che è ad un tempo stesso *possibile e reale*.

325. Quando dunque si dice un *giudizio implicito*, s'intende che quel giudizio si può trovare nell'idea ed esplicitamente pronunciare, purchè lo spirito consideri ciò che presenta l'idea sotto un'altra relazione, cioè in quanto quello che si presenta nell'idea si *fa*, e non in quanto quello che si presenta nell'idea s'intuisce.

326. E poichè l'idea non si presenta da se stessa allo spirito che in quest'ultima relazione, cioè come atto visibile, e non come atto semplicemente (il che è quanto dire come cosa che si fa), perciò l'uomo colla sua *riflessione* cava dall'essenza veduta, l'atto che la costituisce, e pronuncia quest'atto senza relazione alla visibilità del medesimo, dicendo: *È*. Così ei rende esplicito quel giudizio che nell'idea si conteneva implicito, e non in forma di giudizio.

327. E questa è appunto la natura del giudizio.

Il giudizio è l'affermazione (possibile o reale) d'un atto in sè, che si fa, sia poi un atto essenziale, o sostanziale, o accidentale, positivo o negativo ecc. Ecco un esempio di questi giudizi. « L'essere (ideale) è » afferma l'atto puramente essenziale dell'essere intuito.

ROSMINI, *Logica*.

« L'uomo è un soggetto razionale » afferma l'atto essenziale-sostanziale dell'uomo.

« L'uomo è un ente di vari colori » afferma un atto essenziale-accidentale dell'uomo.

« La cosa che vedo e tocco è una pietra » afferma un atto puramente sostanziale.

« La cosa che vedo e tocco è bianca e dura » afferma un atto puramente accidentale.

« L'uomo non è un tronco » afferma un atto negativo.

L'*idea*, all'opposto del *giudizio*, è la semplice intuizione d'un atto; non s'*afferma* che si faccia, ma si vede con essa farsi: ma l'affermazione (almeno possibile) del farsi, è implicitamente contenuta, come dicevamo, nella visione del farsi (1).

Tale è la relazione tra le idee e i giudizi: tale la maniera con cui le une si convertono negli altri.

CAPITOLO III.

DELLA NATURA DEL PRIMO GENERE DE' GIUDIZI, LE PERCEZIONI.

ARTICOLO I.

NELLE PERCEZIONI, CHE SONO GIUDIZI REALI, NON PRECEDE IL GIUDIZIO POSSIBILE E LA QUESTIONE.

328. Il giudizio possibile, abbian detto, dà luogo alla questione: il puro È unifica in sé il giudizio possibile, la questione e il giudizio reale. Ma la formola È si può applicar a qualunque giudizio, come copula universale. Ne' giudizi dunque il cui subbietto non sia il puro essere, l'È riceve tre significati, poichè ha valore di giudizio possibile, È, per « può essere »; di questione, È?; di giudizio reale, È, per è realmente ed assolutamente.

329. Queste tre operazioni 1° conversione dell'idea nel giudizio possibile, 2° proposta della questione, e 3° assenso, la mente può farle con un solo atto senza distinguerle, anche quando il subbietto del giudizio non è il puro essere.

Prendiamo l'esempio della percezione.

(1) Qui si ha un esempio delle *diversas forme* che prende lo stesso vero del diverso modo, con cui la mente lo pensa.

Quando l'uomo, diremo il bambino, sperimenta un sentimento involontario, immediatamente dà un assenso o senza dir parola o mandando tutt'altro suono, pronuncia nel suo spirito quello che un adulto esprimerebbe colla voce affermativa È. Egli non s'è proposta alcuna questione, non ha convertito espressamente l'idea dell'essere in giudizio possibile, e tuttavia ha dato un intero assenso. Il che vuol dire che ha posto un tale atto, nel quale implicitamente si conteneva tutto ciò. Analizziamo quell'atto moltiplice.

Il sentimento involontario è un atto passivo che è fatto nello spirito, a cui lo spirito è necessitato dalla natura a concorrere, acciocchè sia fatto. Sentire dunque è un atto di essere che si fa, e non un atto di esser che si vede. Ma lo spirito intelligente vede nell'idea l'atto di essere, e però quell'atto che si fa in lui e ch'egli stesso fa (sia l'atto attivo o passivo, positivo o negativo, è il medesimo, potendosi sempre dire che « si fa »), lo vede altresì, lo conosce.

Conoscere l'atto che si fa in lui, è lo stesso che affermare la presenza d'un ente che attualmente agisce, a l'affermar questo è appunto ciò che esprime l'uomo colla voce È. Poichè questa voce esprime l'atto conosciuto in quanto si fa, e non in quanto si conosce.

Non è dunque necessario in questo caso della percezione, che l'uomo si proponga la questione, « se sia presente un ente », perchè l'atto stesso dell'ente si presenta allo spirito. E neppure è necessario che l'uomo converta l'idea in un giudizio possibile, cioè che consideri l'essere intuito come un atto che si fa, perchè quest'atto che si fa gli è dato nel sentimento, e basta che egli lo conosca coll'idea e coll'affermazione.

Tutte queste operazioni sono adunque abbreviate nella percezione, supplendo ad esse il presentarsi allo spirito un atto che attualmente si fa.

330. Questo solo si deve osservare, che nella percezione lo spirito in dare l'assenso non può dire semplicemente sì, come fa l'uomo quando ha presente il giudizio possibile, ma deve dire È affermativo, appunto perchè non è precedente la questione. Ora in questo È, che lo spirito internamente pronuncia, c'è implicito o il giudizio possibile, che s'esprime colla voce È,

come *concetto* dell'atto, e la *questione*, che s'esprime colla voce È? come domanda, e finalmente l'*assenso*, che s'esprime colla voce È, come affermazione: quest'ultima dunque racchiude e compendia tutti quegli atti elementari, ciascuno de'quali s'esprime colla stessa voce È, che varia di significazione secondo varie relazioni.

COROLLARIO.

551. Dunque ogni qualvolta nello spirito stesso « si fa un atto dell'essere » l'uomo assente per naturale necessità alla sua esistenza, perchè conosce già prima *che cosa* sia atto dell'essere, e la questione.

Questo accade nella *percezione*. Ma ogni qual volta ciò che si tratta d'affermare non è un *atto dell'essere che si fa nello spirito*, ma è cosa che si deve dedurre da ciò che è o che si fa nello spirito, si manifesta la distinzione de' due giudizi, il *possibile*, e il *reale*, e media tra essi la *questione*; perchè ciò che è o si fa nello spirito in tal caso contiene solo implicitamente o virtualmente quello che se ne deduce: comparisce dunque la questione: « questa cosa che è o che si fa nello spirito contiene ella virtualmente quest'altra, di modo che io na deva affermare l'esistenza? » — I giudizi possibili dunque, e la questione formulata appartengono all'ordine della *riflessione*.

ARTICOLO II.

QUAL SIA IL SOTTOGETTO DEL GIUDIZIO NELLA PERCEZIONE.

552. Riassumendo, l'essere noto per natura è l'atto indeterminato e possibile, che precede tutti gli atti.

Colla parola *essere* s'esprime quell'atto in quanto si vede farsi, non in quanto si fa.

Il sentimento è un atto determinato e limitato che si fa.

Lo spirito. In cui quest'atto limitato si fa, essendo quello stesso che anche vede l'atto (illimitato) dell'essere, conosce l'atto limitato e l'afferma con una operazione interiore che corrisponde a questa espressione: « l'essere limitatamente È »,

ovvero a quest'altra: « Quell'atto d'essere che è veduto illimitatamente dall'intelligenza, limitatamente si fa », espressione che significa lo stesso atto limitato dell'essere, veduto e affermato in quanto si fa. L'atto limitato si afferma in quanto è contenuto nell'atto illimitato: questo è il primo movimento della ragione e dà lo schema di tutti gli altri, che si riducono a vedere o ad affermare una cosa in un'altra che si vede prima.

SCOLIO.

333. La mente che avesse tanta attività da riflettere sulla prima percezione con cui internamente ell'ha detto: « Quell'atto di essere che è veduto illimitatamente dall'intelligenza, limitatamente si fa » potrebbe con solo un altro passo intendere che « quell'atto di essere potrebbe farsi anche illimitatamente » e con ciò sarebbe giunta alla concezione di Dio (non però ancor all'affermazione); poichè Iddio è appunto « l'essere che è illimitatamente » (1).

Colla prima percezione dunque è posto nell'uomo il principio da indurne il concetto della divinità.

Ma la mente di fatto non passa così celeramente dal limitato all'illimitato; ma ha bisogno d'uno stimolo, cioè d'un fine che la mova a questa alta riflessione.

334. So si considera l'umana mente, proscindendo da tutte le sue percezioni (benchè fino dal primo esistere l'uomo abbia almeno quella del proprio corpo sensibile), e s'esamina che cosa le resti nella pura intuizione dell'essere, scorgesi che in questa intuizione ella conosce quell'atto puro che in quant'è veduto farsi, si chiama « ESSERE », in quanto si fa, si chiama « È ». Ma ella non vede il *subbietto* che fa quest'atto, ma il puro atto; e però l'intuizione prima è una cognizione incompleta e puramente iniziale solo bastevole a costituire la potenza di conoscere.

(1) La mente umana concepisce la possibilità di Dio per una limitazione: con una riflessione più elevata poi s'accorge, che di Dio non si può dire che « è possibile », ma solo assolutamente che è.

Quando lo spirito, dotato d'un sentimento limitato, pronuncia : « questo sentimento limitato è », si vede ch'egli ha trovato un *subietto* (il sentimento limitato) all'atto dell'essere (è), e così, rispetto ad un atto limitato, egli ha completata la sua cognizione.

335. Ma si presenta la domanda: questo sentimento limitato può egli essere subietto del giudizio se prima di pronunciare che è, non si conosce? Per rispondere convien distinguere le diverse parti d'una tale operazione dello spirito. Il sentimento di cui si tratta non è un'attuazione di tutto l'essere intuito dalla mente, ma d'una porzione. Questa porzione d'essere è lo stesso sentimento nella sua forma ideale; ed è ciò che prende luogo di subietto nel giudizio ideale. Il sentimento dunque trova subito la sua forma ideale nell'essere ideale illimitato (chè essendo illimitato contiene virtualmente tutte le forme limitate), la quale non è che il concetto di quel sentimento, ossia un atto limitato di essere presente allo spirito non in quanto si fa, ma in quanto semplicemente s'intuisce. Questo essendo bensì presente alla mente nella sua essenza, ma senza che ancora si sappia s'egli si fa o non si fa, riceve, posteriormente, dalla riflessione, l'epiteto di *possibile*. Il giudizio dunque « questo sentimento limitato È » equivale a quest'altro: « quest'essere limitato possibile È, cioè si fa, sussiste »: dove si vede che l'essere si pronuncia due volte venendosi a dire: « L'essere È ». E questa formola appunto dimostra, che l'essere ha due forme primitive, l'una delle quali tien luogo di subietto (atto primissimo), l'altra di predicato; la prima quella dell'essere, in quanto è intelligibile o ideale, la seconda quella dell'essere, in quanto è reale. Nell'essere stesso dunque c'è implicito un subietto e un predicato, un iniziamento ed un compimento, e quindi in esso si nasconde un originale giudizio, che tosto apparisce quando la mente discopre quella duplicità.

336. Si vede ancora, che in un tale giudizio il *predicato* è costituito dall'essere nella *forma reale*, e il *subietto* è costituito dall'essere nella *forma ideale*. Ma l'atto dell'essere ideale espresso, in quanto si fa, suona anch'egli È. Dunque la parola È ha due significati, cioè con essa s'esprime l'atto dell'essere che si fa in quant'è possibile, o con essa s'esprime pure l'atto dell'essere in quanto non solo è visibile, ma anche reale od

attivo. Se si sostituisce l'È in questi due significati al giudizio reale sopraindicato: « quest'essere possibile limitato è », la formola si trasforma così: « L'È da me intuito, limitalamente, È da me sentito ».

CAPITOLO IV.

DEL SECONDO GENERE DE' GIUDIZI: QUELLI DELLA RIFLESSIONE —
SUPREMI PRINCIPI DEL RAGIONAMENTO.

ARTICOLO I.

GIUDIZI CHE FA LA RIFLESSIONE SENZA ECCEDERE DAL PURO ESSERE.

537. Ma c'è un altro giudizio identico che può fare la riflessione senza uscirò dall'oggetto dell'intuito primitivo, voglio dire « l'essere È ».

In questa formola è da osservare che la ripetizione dell'essere non esprime due *forme categoriche*, ma *due modi* di concepire la stessa forma ideale. Poichè, come abbiám detto, se, si prende l'atto dell'essere e lo si esprime in quanto è intuito, dicesi *essere*, se poi in quanto quell'atto si fa, dicesi *è*. Onde la formola « l'essere È » si risolve in quest'altra: « quell'atto che in quanto è da me intuito io esprimo colla voce *essere*, in quanto lo considero in se stesso, prescindendo dalla mia intuizione e dalla sua intuibilità, lo esprimo colla voce *è* ». La parola *essere* dunque esprime quell'atto primissimo di tutti gli atti, in una relazione necessaria a un soggetto qualunque che lo vede, la parola *è* esprime quell'atto puramente e semplicemente in se stesso. La parola *essere* dunque esprime un *oggetto*, la parola *è* esprime un subietto, obbietto e subietto che sono l'essere identico sotto due modi di apprenderli e d'esprimerli dalla mente. La formola dunque « l'essere È » manifesta un rapporto tra la cognizione soggettiva (benchè si tratti d'una cognizione che non è totalmente soggettiva), e l'oggettiva, e questo doppio rapporto permette di raddoppiare l'essere (1).

(1) Lo stesso si deve osservare in tutti i giudizi, che hanno per predicato l'ente; p. e. dicendosi: « L'uomo è un ente », si pronunzia due volte l'essere, una col verbo È, col quale si pronunzia l'essere in quant'è atto, l'altra col nome ENTE, col quale si pronunzia l'essere in quant'è atto intelligibile.

338. Di qui si traggono i due primi giudizi, che nel loro seno contengono implicitamente tutti gli altri per sè evidenti, i quali sono:

1° L'essere è l'oggetto dell'intelligenza;

2° Quello che è, è.

I quali due giudizi evidenti si chiamano il *principio di cognizione*, e il *principio d'identità* (*Ideol.* 559, 560).

E diconsi *principi* perchè da essi derivano tutti gli altri giudizi, e ne ricevono la ragione che li dimostra veri.

SCOLI.

339. I. I *principi* sono de' giudizi universalissimi per sè evidenti, che comunicano la luce della verità e quindi la certezza a tutti gli altri giudizi che si estraggono dal loro seno, dove sono implicitamente contenuti, e che, in rispetto a quelli, si chiamano *conseguenze*.

Questi giudizi sono primi, non perchè *formati* i primi dalla mente umana, ma perchè essa li suppone in tutti i suoi pensieri, ne' quali implicitamente si trovano.

340. II. Il principio di cognizione viene a dire, che l'intelligenza non concepisce in ogni cosa se non l'essere o un atto dell'essere, e però che una cosa tanto può esser pensata, quant' ha di essere.

COROLLARI.

341. I. Quindi tutto ciò che ripugna all'essere, come la contraddizione, non può esser pensato, benchè l'uomo possa *opinare* di pensarla, quand'ella è involta in vari segni e proposizioni, ciascuna delle quali è da lui pensata, benchè non sia pensata la contraddizione stessa che è tra loro.

342. II. Escludendo l'essere ogni contraddizione, se n'ha un altro giudizio universalissimo, cioè il principio di contraddizione che così s'esprime:

3° « L'essere esclude il non essere ».

SCOLIO.

343. Il principio di cognizione può chiamarsi: « il principio dell'essere »: il principio d'identità può chiamarsi: « il principio dell'ordine dell'essere ».

344. Il principio d'identità viene dal principio di cognizione, perchè si conosce naturalmente l'*ordine dell'essere* appunto perchè la mente conosce l'*essere*: si conosce che l'essere è essenzialmente uguale a sè stesso (principio d'identità), perchè si conosce l'essenza dell'essere (principio di cognizione).

345. Dal principio d'identità procede il principio di contraddizione, che può suddividersi in altri principi che si dicono il *principio della tesi*, il principio dell'*antitesi*, e il *principio della sintesi*.

4° a) Principio della tesi: « ciò che nell'ente si contraddice è da escludersi ».

b) Principio dell'antitesi, s'esprime con due formole:

5° (1°) « Di due note contraddittorie, l'una non può convenire all'ente ».

6° (2°) « Di due note contraddittorie, l'una dee convenire all'ente ».

Di che viene il *principio dell'esclusione del medio*.

7° « Tra due note contraddittorie non c'è alcun mezzo ».

SCOLIO.

346. Il principio di contraddizione analizzato in questi quattro principi più parziali, si può esprimere anche colle formole seguenti:

1° « L'essere esclude il non essere »;

2° « Non è possibile che una cosa sia e non sia nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto »;

3° Non si può affermare e negare lo stesso predicato dello stesso subietto sotto lo stesso rispetto ».

8° c) Principio della *sintesi* o della ragion sufficiente: « Una ragion sufficiente è necessaria per dare all'ente una delle due note contraddittorie ».

SCOLIO.

347. Queste diverse formole sono d'un uso continuo nel ragionamento, ed ora meglio si presta al maneggio l'una, ora l'altra.

IL PRINCIPIO D'IDENTITÀ È LA REGOLA SUPREMA DI TUTTI I GIUDIZI.

348. Dichiariamo ora il principio d'identità « quello che è, è ».

1° Esso si può intendere primieramente dell'essere intuito, e allora conviene sostituire al subietto « quello che è » l'essere: perchè « quello che è » contiene una distinzione tra il subietto ed il predicato; « quello » esprimendo un subietto; « che è » un predicato; laddove la parola *essere* esclude tale distinzione. Convien dunque dire: « l'essere è » nel senso che abbiám indicato: dove c'è identità d'essere e di forma categorica, ma c'è differenza tra i modi di concepire l'essere ideale, o relativamente alla mente, o in se stesso.

2° Se poi s'intende degli enti reali, il principio d'identità: « quello che è, è », significa che « è reale quello che nell'ente ideale si conosce », dove si esprime l'identità di essere, e la diversità delle forme categoriche.

3° « Quello che è, è » si può intendere ancora d'una identità semplice, ed allora significa che quello che è, è, qualunque sia il modo in cui si presenta allo spirito, e viene ad esprimere che qualora io abbia provato che una cosa è, benchè io la veda in un modo implicito dentro un'altra, anche se poi io riesco a rendermela esplicita, essa è del pari, senza bisogno d'altra prova, perchè la sua esistenza è già provata quand'ella era tuttavìa per me implicita. La duplicità dell'affermazione dell'essere qui nasce dai due modi ne' quali lo stesso essere si presenta all'intelligenza, l'*implicito*, e l'*esplicito*.

SCOLIO.

349. La formola del principio d'identità: « quello che è, è » può esser presa anche come un equivalente del principio di contraddizione, e allora viene a dire: « quello che è non può aver nulla che sia contrario all'essere, e quindi è ». La duplicità qui sta nelle *riflessioni* della mente; perchè con una riflessione si concepisce « quello che è » con un'altra si allontana da esso il contrario, cioè « il non essere » dicendosi « è ». Ma il principio di contraddizione afferma lo stesso in un modo più esplicito.

COROLLARIO.

350. Nel principio dunque che diccsi d'identità « quello che è, è », la differenza di significato tra il primo *è* ed il secondo *è* quadruplica: 1° o riguarda un diverso modo di concepire; 2° o una diversa forma categorica; 3° o un modo diverso dell'essere stesso; 4° o una diversa riflessione della mente.

351. In tutti i giudizi veri ci dev'essere identità tra il predicato ed il subbietto, ma quest'identità non è identità da tutti i lati; altrimenti col giudizio non si farebbe che una semplice ripetizione senza significare nulla di più o di diverso da ciò che esprime un vocabolo.

COROLLARI.

352. I. Il principio d'identità è la regola universale o suprema che fa conoscere quali giudizi sono veraci e quali no; e nella sua applicazione si può esprimere così: « Quei giudizi sono veraci, ne' quali tra il subbietto ed il predicato passa quella maniera d'identità che si afferma ».

353. II. Se il giudizio risulta dal nesso d'un predicato con un subbietto, consegue che non c'è ancora un giudizio quando la mente tiene davanti due idee o due oggetti, ma pensa al nesso che corre tra essi.

ARTICOLO III.

TRE SUPREMI GENERI DI GIUDIZI SECONDO TRE SPECIE D'IDENTITÀ.

354. 1° genere di giudizi. — Quelli ne' quali il subbietto è un atto d'essere concepito ed espresso in quanto è oggetto dell'intuizione, e il predicato è lo stesso atto concepito ed espresso in se stesso senza relazione all'intuizione. Formola generale: L'ESSERE È.

Questa formola vale per tutti i giudizi che si pronunciano sull'essenza dell'essere, sia che si tratti dell'essere illimitato o del limitato.

355. Per esprimere l'atto dell'essere intuito, considerato in se stesso, in quanto si fa, nulla si dee aggiungere al vocabolo È. Ora questo solo È non costituisce un giudizio, perchè manca il subbietto, costituisce la sola parte formale di tutti i giudizi.

356. 2° *genere di giudizi.* — Quelli ne' quali il subbietto è un atto dell'essere considerato senza relazione, e il predicato è lo stesso atto considerato in relazione con tutto ciò che gli è contrario, come escludente il contrario. Formola generale « L' ESSERE È L' ESSERE », ovvero « l'essere non può (nello stesso tempo) esser altro che l'essere ».

357. 3° *genere di giudizi.* — Quelli ne' quali il subbietto è l'essere ideale e il predicato è lo stesso essere, ma nella forma reale. Formola: « L' ESSERE È SUSSISTENTE ».

358. Non si può formulare giudizio se non a due condizioni:

1° che ci sia qualche *identità* tra il subbietto e il predicato;

2° che ci sia pure qualche *diversità* tra il subbietto ed il predicato.

Vediamo qual sia l'elemento identico, e quale l'elemento diverso in ciascuno de' tre sommi generi di giudizi.

359. Nel primo c'è l'*identità* nell'atto dell'essere, espresso egualmente nel subbietto e nel predicato.

La diversità consiste nel diverso modo con cui si pronuncia quell'atto, perchè nel subbietto si pronuncia come veduto dalla mente, nel predicato come un atto che si fa senza relazione alla mente.

Nel secondo genere c'è l'*identità* di essere espresso egualmente nel predicato e nel subbietto.

La diversità consiste in questo che nel subbietto si pronuncia l'essere, nel predicato lo si conferma con esclusione sott'inteso di qualunque altra cosa che non sia quell'atto:

Nel terzo genere c'è *identità* di essere espresso egualmente nel subbietto e nel predicato.

La *diversità* consiste in questo, che nel subbietto l'essere è pronunciato nella sua *forma ideale*, nel predicato è pronunciato nella sua *forma reale*.

SCOLIO.

560. I giudizi di primo genere si possono chiamare *giudizi di sguardo*, perchè fanno vedere la cosa stessa con un diverso sguardo della mente; i giudizi di secondo genere si possono chiamare *giudizi di conferma o d'esclusione*, secondo che si usano sotto la formola dell'identità o della contraddizione; i giudizi di terzo genere si possono chiamare *giudizi d'aumento*, perchè aggiungono al subbietto una forma nuova categorica o altro.

ARTICOLO IV.

ALTRI GIUDIZI UNIVERSALI CHE COSTITUISCONO UN SECOND'ORDINE DI PRINCIPI RAZIONALI.

561. Accrescendosi il numero delle percezioni e delle riflessioni che riferiscono le realtà percepite all'essere ideale, l'uomo viene a conoscere vie meglio come l'essere reale sia costruito. Quand'egli è pervenuto a scoprire un modo così intrinseco all'essere, che sia una condizione dell'essere stesso, senza la quale l'essere non sarebbe, allora egli pronuncia un giudizio, che ha natura di *principio* per l'universalità e la secondità delle sue conseguenze.

562. Questi principi si possono raccogliere in questa forma generale: « L'essere ha un ordine intrinseco ».

L'ordine intrinseco s'esprime poi parzialmente colle seguenti formole.

1° « Ciò che comincia ha una causa »: principio di causa.

2° « Ciò che è, ma non è in se stesso nè per se stesso, dee essere in un altro, cioè in una sostanza »: principio di sostanza e d'accidente.

3° « Ciò che è, ma che non ha un'esistenza soggettiva, non può stare senza che ci sia un soggetto »: principio di soggetto.

4° « Ciò che è, ma non è persona, non può stare senza che ci sia una persona »: principio di persona.

5° « Ciò che è relativo, non può stare senza che ci sia un assoluto ».

Altri principi si possono formulare pronunciati qualche parte dell'ordine intrinseco dell'essere.

363. Tali giudizi universalissimi sono le basi di tutto l'umano ragionamento, il quale trae da essi la *dimostrazione*; poichè dimostrare per ragionamento una proposizione non è altro che far vedere, che quella proposizione è implicitamente contenuta ne' giudizi primi.

CAPITOLO V.

DELL'ATTITUDINE DEL LINGUAGGIO AD ESPRIMERE I NOSTRI GIUDIZI.

ARTICOLO I.

NOZIONI INTORNO AL LINGUAGGIO.

364. I vocaboli sono segni vocali, e questi si possono anche rappresentare con altri segni visibili, un sistema de' quali è quello della scrittura.

SCOLIO.

Ci sono anche de'sistemi di scrittura, ne' quali i segni scritti rappresentano le stesse idee, da cui l'uomo passa a' vocaboli.

365. Il segno è un sensibile, che percepito richiama alla mente qualch'altra cosa, e dicesi segno considerato sotto quest'unico aspetto, d'aver l'attitudine di richiamarci alla mente un'altra cosa; è poi naturale o convenzionale.

Dicesi *segno naturale* quando ha una naturale connessione colla cosa che rappresenta, e quindi ce la suscita nella mente in un modo spontaneo. Il complesso di tali segni che si incontrano nella natura e che hanno tal virtù a cagione che esiste nell'uomo la facoltà d'associare le immagini e le idee, si disse *linguaggio naturale* per una maniera traslata di parlare.

366. Lingua o linguaggio in senso proprio è « un sistema di segni vocali o vocaboli stabiliti da una società umana, adeguato a significare i pensieri che i membri di quella società si vogliono comunicare reciprocamente ».

367. Essendo l'uomo un ente sensitivo e intellettuale ad un

tempo, non può fare se non poche operazioni intellettive, quando non sia aiutato da segni sensibili.

Quindi la Logica non dee restringersi a parlare de' puri giudizi, ma le bisogna trattare anche del linguaggio che serve ad esprimerli, e lo dirige ne' ragionamenti.

368. Parlando de' giudizi abbiamo indicato la regola di distinguere la *verità in se stessa*, dalle *forme logiche* che le dà il pensiero. Nel pensiero poi espresso col linguaggio si devono distinguere costantemente queste tre cose: 1° la *verità* o l'opinione; 2° la *forma logica* di cui ella è vestita; 3° la *forma verbale* che le è data dal linguaggio. Ogni qual volta si prende l'una di queste tre cose per l'altra, s'incappa in errore.

ARTICOLO II.

IMPERFEZIONE DE' VOCABOLI A SIGNIFICARE IL PENSIERO.

369. I vocaboli significano o un concetto, che è l'essere concepito dalla mente (nomi comuni), o un atto che è l'essere in quanto si fa (verbi), o un percepito ovvero un affermato (nomi propri, avverbi di luogo e di tempo ecc.). — Il sensibile è compreso nella percezione o nell'affermazione dove egli si sta unito all'intelligibile (all'idea).

370. I vocaboli che compongono i diversi idiomati sono stati instituiti, acciocchè servano sufficientemente agli usi comuni della società, a cui ciascuna lingua appartiene, e non a tutti gli usi possibili. Di qui le scienze trovano bene spesso difetto nelle lingue.

Le imperfezioni de' vocaboli a significare il pensiero sono:

- 1° Che uno stesso vocabolo prende più significati.

SCOLIO.

Una delle ragioni della molteplicità de' significati che hanno i vocaboli vengono dagli usi traslati, o tropici.

In una lingua tutta della stessa origine pare non ci possano essere vocaboli significanti la cosa stessa colle stesse relazioni. Ma questo può qualche volta accadere quando più lingue si fondono in una, o le mescolano quelli che favellano.

Talora sembra che il significato sia il medesimo perchè differisce di poco: queste sfuggevoli differenze osservate costantemente, formano la proprietà del parlare e dello scrivere.

2° Che i vocaboli hanno un significato incerto o poco conosciuto, perchè poco usati, il che suole avvenire quando, s'introducono vocaboli novi o forestieri.

Se il concetto significato dal vocabolo è oscuro o confuso, c'è un difetto che non appartiene al segno, ma al segnato, cioè allo stesso concetto della mente (1).

371. 3° Oltre i difetti propri de' vocaboli stessi e della loro istituzione (essendo le lingue più o meno imperfette), ci sono i difetti che nascono dall'uso che ne fa l'individuo, e questi riguardano o il singolo vocabolo che s'usa impropriamente, o l'inesatta connessione de' vocaboli, e delle maniere di dire tra loro.

ARTICOLO III.

IL CONTESTO TOGLIE TALORA O SCHEMA IL DIFETTO DE' VOCABOLI.

372. Il dialettico deve diligentemente evitare nell'uso de' vocaboli questi difetti, e saperli notare dove ci sono, perchè l'efficacia d'ogni argomento non si spiega, se non a condizione d'intendere e di far intendere altrui con precisione il pensiero che si vuole esprimere.

373. Il contesto di ciò che precede, e che sussegue nel discorso può impedire l'inconveniente che nasce dagli accennati difetti de' vocaboli. Quando dunque un vocabolo s'adopera in una proposizione o in un ragionamento, conviene osservare l'intera proposizione e l'intero ragionamento, attribuendo al vocabolo il senso più coerente a quanto precede e a quanto sussegue. Ecco de' casi speciali:

(1) Le cose che hanno comune il vocabolo e l'essenza si dicono *sinonime* (*συνώνυμα*) o *univoche*; quelle che hanno comune il vocabolo, ma non l'essenza, si dicono *omonime* (*ὁμώνυμα*) o *equivocche* (Arist. Catag. 1; Metaph. IV, 4). — Ancora si sogliono dire *sinonimi* più vocaboli che hanno lo stesso significato: o si suol dire *equivoco* lo stesso vocabolo applicato a cose diverse, o in un senso diverso.

1.° Alcuni vocaboli possono designare ugualmente una collezione di cose, e gl'individui di cui la collezione è composta; p. e. dicendosi: « Gli Apostoli sono dodici, Tutti gli uomini formano il genere umano », i vocaboli « Apostoli » e « Tutti » sono presi *collettivamente*, cioè significano una collezione. Dicendosi: « Gli Apostoli furono confermati in grazia; Tutti gli uomini sono mortali » gli stessi vocaboli sono presi *distributivamente*, e significano ciascun Apostolo ecc., ciascun uomo ecc.

2.° Alcuni vocaboli sono presi talora in senso stretto, talora in senso più o men largo, e anche questo dee dedursi dall'intero contesto. Così « filosofo » in senso largo suol adoperarsi per significare tutti quegli uomini che trattano di questioni filosofiche, insegnino poi la verità o l'errore; in senso stretto e proprio non conviene che a quelli che trattano quelle questioni con diritto ragionamento conducente alla verità; dovendosi gli altri dire piuttosto sofisti.

3.° Alcuni vocaboli significano un dato subietto mediante qualche sua qualità o relazione; quindi nelle proposizioni il vocabolo talora significa unicamente il subietto, e la qualità o la relazione non serve che a denotarlo (1), p. es. dicendosi « il filosofo dorme » si dice che quell'uomo che è filosofo dorme, e la denominazione di filosofo non serve che a far conoscere di qual subietto si parla; il qual modo fu detto da' logici un prendere il vocabolo *in senso diviso*. Talora poi quella qualità o relazione colia quale si denomina la cosa, entra ella stessa a formare il subietto della proposizione, come chi dicesse: « il filosofo cerca le ultime verità » dove il subietto non è solamente l'uomo, ma è l'uomo in quanto ha la qualità di filosofo, e questo fu detto un prendere il vocabolo *in senso composto*, o anche in *senso formale*. Il che pure si dee rilevare dal contesto della proposizione.

(1) E perciò questi nomi si sogliono chiamare *denominativi*, *κατασκευαστικά*. Arist. Categ. I.

CAPITOLO VI.

DELLE PROPOSIZIONI. — LORO CLASSI.

ARTICOLO I.

DEFINIZIONE.

374. Un giudizio espresso con vocaboli chiamasi una proposizione.

ARTICOLO II.

DUE BASI DI CLASSIFICAZIONE DELLE PROPOSIZIONI.

375. I logici distinguono la *quantità* delle proposizioni dalla loro *qualità*. Per *quantità* intendono l'estensione del subietto della proposizione, e per *qualità* la natura affermativa o negativa della copula, che è quella che unisce al subietto il predicato.

Si la *quantità* come la *qualità* può servir di base a classificare le proposizioni.

ARTICOLO III.

CLASSIFICAZIONE DELLE PROPOSIZIONI SECONDO LA QUANTITÀ.

376. Prendendo per base la *quantità*, le proposizioni si classificano in questo modo :

1.^a *Universalì*, quelle che hanno per subietto una *collezione completa* di cose, e il predicato s'attribuisce a tutte le cose singole comprese in essa, come : « tutti gli uomini sono mortali », « ogui contingente ha avuto principio », « nessun vizio è lodevole » ;

2.^a *Parziali*, quelle che hanno per subietto una *collezione incompleta*, ossia parziale, e il predicato conviene alle singole cose contenute in essa, come « alcuni uomini sono buoni ».

SCOLIO.

Se il subietto è espresso con una parola che per sè indica una collezione completa, ma il contesto mostra che fu usata per esagerazione, come dicendosi : « tutti gli uomini amano le ricchezze », la proposizione è parziale, benchè la forma verbale sia universale ;

3.^o *Singolari*, quelle che hanno un subietto singolare, come « la luna è illuminata dal sole ».

SCOLIO.

377. Se il subietto per sè esprime una collezione o completa o incompleta, ma il predicato non gli s'attribuisce distributivamente, ma sommariamente al tutto della collezione, come dicendosi « tutti gli uomini formano il genere umano », la proposizione non è universale nè parziale, ma singolare, perchè il subietto è l'unità della collezione stessa.

378. Le proposizioni *universali* e le *singolari* sono *fisse*, perchè in esse il subietto è pienamente determinato; le *proposizioni parziali* si dicono *vaghe*, perchè accennano a una parte della collezione totale dicendo « alcuni », o a una parte del tutto singolare dicendo « una parte, la metà ecc. », senza definire quali sieno questi alcuui, o qual sia questa parte del tutto.

ARTICOLO IV.

CLASSIFICAZIONE DELLE PROPOSIZIONI SECONDO LA QUALITÀ.

379. Le proposizioni riguardo alla loro qualità sono *affermanti* o *neganti*.

380. La natura di queste due maniere di proposizioni e la maniera d'interpretarle risulta da queste due regole.

1.^o Il predicato della proposizione affermante si prende secondo tutta la sua *comprensione*, ma non secondo tutta la sua *estensione* (eccetto il caso che il predicato sia perfettamente identico al subietto) — Così, « Platone fu filosofo », col predicato « filosofo » s'attribuiscono a Platone tutte le doti *comprese* nell'idea di filosofo, ma non tutto ciò a cui s'*estende* la parola filosofo, la quale s'estende a tutti quegli individui che hanno le doti del filosofo. « Questo quadro è bello », gli s'attribuisce tutto ciò, che si comprende nell'idea della bellezza, ma non tutto ciò, a cui s'estende la parola bello, la quale si può applicare a molte altre cose oltre a quel quadro.

2.^o Il predicato della proposizione negante si prende sempre secondo tutta la sua *estensione*, ma non secondo tutta la sua *comprensione*: dicendosi « il corpo non è spirito », si nega

al corpo l'essere uno spirito qualunque, per quanto s'estende il predicato spirito, ma non gli si nega tutto ciò che comprende questo predicato, come il sussistere ecc.

ARTICOLO V.

DELLE PROPOSIZIONI SEMPLICI E COMPOSTE.

381. Più giudizi per la maniera di concepire, o per le espressioni del linguaggio, possono esprimersi sotto forma d'una sola proposizione. Queste si dicono proposizioni composte.

382. Le proposizioni composte sono tali *apertamente* o *velatamente*.

Apertamente sono composte,

1.° Le *copulative*, cioè quelle che uniscono due o più proposizioni colle particelle *e*, *né* e simili.

Acciocchè la proposizione copulativa sia vera, conviene che le proposizioni semplici in essa contenute sieno tutte vere.

2.° Le *disgiuntive*, che uniscono proposizioni semplici colle particelle *o*, *ovvero*.

Queste sono vere, quando tra le proposizioni enumerate non se ne trova alcuna ommessa che possa stare tra esse.

3.° Le *condizionali* o ipotetiche che affermano o negano alcuna cosa sotto condizione.

Queste sono vere se la cosa affermata o negata è vera sotto quella condizione, e questa sia veramente condizione. Ma se la supposta condizione non fosse tale, la proposizione sarebbe per se stessa falsa, e solo per accidente potrebbe avverarsi, come dicendosi « se domani splenderà il sole, Tizio vincerà al lotto », potrebbe splendere il sole e Tizio vincere al lotto, senza che la proposizione cessi d'esser falsa, essendosi avverata per accidente, e non perchè i raggi solari sieno condizione di quella vincita.

4.° Le *causali* che congiungono all'effetto la causa colla particella *perchè* o simili.

Queste non sono vere, se non è vero l'effetto indicato, o non vero effetto.

5.° Le *incidenti*, le quali sono meramente esplicative, dimodochè ommettendosi, resta la proposizione principale, e questa può esser vera anche se l'incidente è falsa.

383. Le proposizioni *determinative* del subietto o del predicato non sono incidenti. P. es. dicendosi: « gli uomini che hanno compassione dei miseri, sono degni di lode »: la proposizione « che hanno compassione de' miseri » non è incidente, ma determina e restringe il significato della parola uomini, e così la rende subietto acconcio alla proposizione.

384. Le proposizioni *velatamente* composte sono,

1° le *esclusive*, che attribuiscono il predicato a quel solo subietto escludendo ogni altro colla parola « solamente », e simili;

2° le *eccettuative*, che eccettuano qualche cosa da ciò che affermano;

3° le *comparative*, che asseriscono o negano convenire un predicato a un dato subietto ugualmente o più o meno che ad un altro.

SCOLIO.

385. Un epiteto non necessario a determinare il subietto, nasconde una proposizione incidente, come: « Dio onnipotente creò il mondo », è una proposizione che nasconde questa proposizione incidente « Dio è onnipotente ».

386. Le proposizioni che i Logici chiamano *modali*, anche esse composte, sono quelle che esprimono il modo col quale il predicato conviene o ripugna al subietto, e questo modo è quello,

1° della *necessità* che comprende

- a) la possibilità,
- b) l'impossibilità,
- c) la sussistenza necessaria; e

2° della *contingenza*, ossia della sussistenza contingente.

Questi modi dipendono dalle tre forme categoriche dell'essere.

Talora rimangono sottintesi, perchè il verbo È, vale egualmente a significarli, e allora si deve porre attenzione al contesto della proposizione per conoscere se si prenda a significare l'essere, o una forma dell'essere, e qual forma.

SCOLIO.

387. Le proposizioni *velatamente* composte si dicono dai Logici *esponibili*.

CAPITOLO VII.

DEL VALORE E DELLA CONVERSIONE DELLE PROPOSIZIONI.

ARTICOLO I.

EQUIPOLLENZA, O OPPOSIZIONE DELLE PROPOSIZIONI.

388. Se una proposizione si confronta con un'altra qualunque, c'è sempre qualche relazione più o meno lontana, perchè tutte le parti della verità si tengono insieme, e gli errori, essendo l'opposto delle verità, hanno una relazione di opposizione con essa, e perciò hanno o manifeste o segrete relazioni tra loro.

Delle relazioni mediate, parleremo quando ci converrà trattare dell'argomentazione, che tende appunto a ravvicinare proposizioni lontane per via di proposizioni medie: ora delle relazioni immediate.

389. Le relazioni immediate più notabili tra due proposizioni, sono l'*opposizione*, e l'*equipollenza*.

390. L'opposizione c'è in due proposizioni allorquando l'una nega qualche cosa che l'altra afferma.

Le proposizioni opposte possono classificarsi secondo tre basi diverse, cioè:

1° L'*esplicitezza della negazione*, e secondo questa base di classificazione si hanno

a) proposizioni *esplicitamente* opposte;

b) proposizioni *implicitamente* opposte.

2° La *totalità della negazione*, e si hanno

a) proposizioni *intieramente* opposte, se l'una nega tutto ciò che l'altra afferma;

b) proposizioni *parzialmente* opposte, se l'una nega solo una parte di ciò che l'altra afferma.

3° La *purezza della negazione*, e si hanno

a) proposizioni opposte, l'una delle quali nega *puramente e semplicemente* ciò che l'altra afferma;

b) proposizioni, l'una delle quali negando ciò che l'altra afferma, oltre una tale negazione nega o afferma qualch'altra cosa.

SCOLIO.

Ci riserviamo a parlare più estesamente delle proposizioni opposte, dove avremo a trattare della copula negativa.

391. Due proposizioni sono *equipollenti* quando esprimono lo stesso giudizio con diversi vocaboli, o in una diversa forma logica, come « tutti operano male », e « nessuno opera bene ».

392. È lecito in qualunque ragionamento o disputa sostituire una di queste proposizioni ad un'altra.

ARTICOLO II.

DELLA CONVERSIONE DELLE PROPOSIZIONI.

393. Consistendo la natura delle proposizioni in una certa identità affermata tra il subietto ed il predicato, s'intende come ogni proposizione può esprimersi in due modi, cioè facendo che sia predicato quello che prima era subietto, e che sia subietto quello che prima era predicato; la qual mutazione del predicato nel subietto, e del subietto nel predicato dai Logici è chiamata « conversione delle proposizioni ».

394. Ma poichè l'identità tra il predicato ed il subietto non è sempre completa, perciò la conversione delle proposizioni è di due modi:

1° *conversione perfetta*, quando nella proposizione converta v'ha una proposizione di valore equipollente;

2° *conversione imperfetta*, quando per la conversione non s'ottiene una proposizione di valore equipollente, ma però una proposizione vera, che si può considerare come una illazione prossima di quella su cui s'è operata la conversione.

SCOLIO.

395. Il valore è da distinguersi dalla *forma concettuale* della proposizione: questa si cangia sempre nella conversione, non quello. Quindi se la questione cadesse sulla stessa forma concettuale, le proposizioni non si potrebbero convertire nella disputa.

396. La prima regola della conversione si è di badare al senso delle due proposizioni, per conoscere se la conversa è di valore equipollente, ovvero se è solo una proposizione vera, altrettanto quanto quella di cui si fece la conversione.

Il modo d'applicare questa prima regola è il seguente: Si prenda il predicato di quella che si vuol convertire, e si riduca in un subietto, il che è sempre facile, perchè o egli stesso è un ente o una sostanza, e in tal caso è per sé subietto capace d'attributi, ovvero non è un ente o una sostanza, in modo che possa stare da sé, ma è un attributo che esige ciò in cui sia, e allora o si sostantiva, o s'aggiunge « ciò che ha il tal predicato », p. e. il predicato « razionale » si converte in subietto, dicendo « ciò che è razionale »: dopo di che si predica di esso il subietto. Fatta così la conversione si rileva il valore della proposizione conversa paragonandola con quella, su cui s'è operata la conversione.

397. La conversione perfetta è possibile ne' quattro casi seguenti:

1° Quando si predica il puro essere, quantunque non ci sia identità di forma categorica, la conversione è possibile. E però tanto si dice, che « un ente concepito nell'idea è realizzato nel sentimento », quanto si dice, che « il reale sentimento è » cioè è quello stesso ente che s'intuiva nella sua idea. Dove varia la *forma concettuale*, perchè la prima ha per subietto l'*antecedente ideale*, la seconda, il *sussagente reale*.

2° Lo stesso è da dirsi ogni qual volta la proposizione ha un *subietto antecedente*.

3° Quando il predicato è *proprio* del subietto per modo che non può applicarsi ad altri subietti, la conversione perfetta è pure possibile.

COROLLARI.

I. Quindi se il predicato esprime tutto e solo ciò che è nel subietto, c'è identità perfetta, e la conversione è possibile. Così accade in tutte le definizioni complete che esprimono l'assenza del subietto, come: « L'uomo è un subietto razionale » e: « Un subietto razionale è un uomo ».

II. Quando il subietto è caratterizzato dal predicato con un segno così proprio di lui, che a nessun altro appartiene, p. e. « Certi animali sono quadrupedi », e « i quadrupedi sono certi animali ».

4° Quando si cangia nella costruzione il passivo in attivo come « Pietro colse queste fragole », e « queste fragole furono colte da Pietro », dove è mutata non solo la forma concettuale di tutta la proposizione, ma anche il valore concettuale della copula.

398. In altri casi le due proposizioni che se ne ricavano non riescono equipollenti, e non godono entrambe della medesima verità.

Allora per ridurre la convertita ad esser vera della verità dell'altra, conviene in qualche parte modificarla per modo che diventi un'illazione la più prossima possibile dell'altra.

399. Per classificare i casi che possono occorrere, è da notarsi che i predicabili si distinguono in due modi, 1° secondo la loro maggiore estensione: 2° secondo la loro maggior comprensione.

Onde le seguenti regole:

1° Quando il subietto ed il predicato hanno un'estensione e una comprensione uguale, la proposizione è perfettamente convertibile e le due proposizioni riescono equipollenti;

2° Quando il subietto ha una comprensione maggiore del predicato e un'estensione minore, conviene aggiungere al subietto della couversa una *restrizione indeterminata*, acciocchè non potendo riuscire del tutto equipollente, riesca almeno una proposizione vera. Questa restrizione s'aggiunge colle parole « un certo, alcuno, alcuni, e simili; p. e. la proposizione « L'uomo è animale » non si può convertire in questa « L'animale è uomo » che sarebbe falsa, ma in questa: « Un certo animale è uomo ». La proposizione « I ladri sono uomini », si converte in « Alcuni uomini sono ladri ».

400. L'imperfezione della conversione nasce dunque

1° dal bisogno d'aggiungere al predicato che per se stesso non può fare da subietto quello che il renda tale, cioè « l'ente », o esprimendolo come quando s'aggiunge « ciò che ha il tal predicato », e sottintendendolo, come nella sostantivazione del predicato;

2° dal doversi apporre una restrizione al predicato che si converte in subietto, acciocchè la proposizione riesca ugualmente vera.

CAPITOLO VIII.

REGOLE PER CONOSCERE LA VERITÀ O FALSITÀ
DE' GIUDIZI E DELLE PROPOSIZIONI. — REGOLA SUPPLEMENTARE.

401. Abbiamo esposte le regole secondo le quali l'uomo si dee dirigere in dare l'assenso.

Altre di queste riguardano il *soggetto* che è in sul dare l'assenso, altre l'*oggetto*, cioè il giudizio possibile.

Le regole riguardanti il soggetto, si riducono tutte ad una *disposizione morale* cioè ad avere 1° la mente sedata, scevra da perturbazioni; 2° l'animo puro e dotato d'un amore al vero capace di dominare ogni tendenza eudemonologica; 3° l'abito della prudenza, che non pronuncia *in fretta*, o quando la ragione dell'assenso trovasi ancora confusa, ma si tostochè è chiara.

Con queste disposizioni dunque l'uomo può mantenersi lontano dagli errori, e anche in questo senso è una vera e nobile sentenza questa, che « la virtù conduce l'uomo alla verità ».

Tuttavia le sole disposizioni morali che salvano dagli errori non bastano ad acquistare la cognizione di molte verità che richiedono doti intellettuali non comuni, essendo cosa assai diversa, che la mente non ammetta errori, e che conosca la verità, di cui si tratta.

402. Le regole riguardanti l'oggetto, cioè il giudizio possibile, si riducono a un *accurato esame* di questo giudizio, e alla meditazione delle ragioni che ne persuadono o dissuadono la verità. Nell'esame del giudizio conviene aver presenti le *condizioni*, delle quali un giudizio possibile dee esser fornito acciocchè sia vero. E tali regole tratte dall'oggetto non solo giovano l'uomo ad evitare gli errori, ma anco a fargli conoscere quelli ne quali egli fosse, per qualunque cagione, incappato.

Abbiamo già toccato di queste *regole oggettive* parlando degli assensi, ma qui ci resta a compirne la trattazione.

Questo dobbiam fare partendo dalla regola generale e suprema che si contiene in questa formola: « per conoscere se un giudizio possibile è vero o falso si deve esaminare se ci abbia l'*identità richiesta* tra il subietto ed il predicato ».

A dichiarare l'applicazione di questo principio è necessario di continuarci ad esporre le diverse maniere d'identità. I tre supremi generi da noi accennati traevano la loro differenza, 1° dai diversi modi, in cui la mente pensa lo stesso oggetto come atto intuito; 2° dalla replicazione dell'operazione mentale, con cui la mente intuisce ed afferma l'oggetto; 3° e dalla diversità del subietto preso da sé solo e del subietto unito al predicato.

Lasciati da parte i primi due generi, come quelli di cui non è necessario determinare le specie, analizziamo il terzo genere d'identità possibile tra il subietto ed il predicato, e vediamo in quali specie si divida.

Noi non possiamo raggiungere questo intento, se non considerando tutti i modi, ne quali un predicato può convenire ad un subietto, e tali modi di predicazione meritano, com' a noi pare, il nome di *predicamenti*, benché questa parola sia stata fin qui adoperata a significare i predicati stessi più generali.

CAPITOLO IX.

I DIECI PREDICAMENTI.

403. E veramente, dato il subietto, l'identità risulta dalla qualità del predicato. Convien dunque vedere in quanti modi un predicato possa convenire a un subietto relativamente all'identità sua con esso.

404. I modi d'identità del predicato col subietto sono primieramente di due maniere, cioè:

I. *Identità perfetta*, quando il predicato esprime tutto ciò che si contiene nel subietto, e a questo appartengono i *giudizi di sguardo*, come le definizioni proprie della sola cosa che si definisce (giudizi perfettamente analitici), e i *giudizi di conferma*; e qui il predicato è sempre concomitante al subietto.

II. *Identità imperfetta*, a cui si riducono i *giudizi d'aumento* (giudizi sintetici).

405. L'*identità imperfetta* è di tre specie:

- | | |
|-----------------|----------------------------|
| a) antecedente | } alla forma del subietto. |
| b) concomitante | |
| c) susseguente | |

406. L'*identità antecedente* alla forma del subietto è

1° quando si predica d'un subietto un atto che gli appartiene, ma che antecede alla sua forma, nell'ordine delle idee. Così se d'un uomo si predicasse la possibilità, la contingenza, l'esistenza: tutto ciò è anteriore alla forma umana, e non proprio dell'uomo come uomo, ma comune a tant'altre cose.

2° quando si predica una condizione senza la quale il subietto non potrebbe essere, che pure non è un atto del subietto antecedente a quello della sua forma; p. e. la *causa*.

COROLLARIO.

Se la forma del subietto non avesse nulla d'antecedente come se fosse l'*essere ideale indeterminato*, che è la prima idea e forma pura, questo modo di predicazione cioè con quell'identità che chiamiamo *antecedente*, non ha luogo.

All'incontro quanto più il subietto ha di *comprensione*, tanto più è suscettivo di predicati anteriori alla sua forma.

407. L'*identità concomitante* alla forma c'è allorchando

1° del subietto si predica la *parte prima* e suprema della sua essenza, ovvero la stessa sua forma, per la quale egli è quello che è, ma in un modo non proprio (nel qual caso l'identità sarebbe perfetta), ma comune. Così dicendosi: « Pietro è un essere ragionevole » si predica di lui la ragione che è sua forma, ma una forma comune a molti individui, onde non si definisce Pietro in tutto il valore del termine; poichè Pietro significa un individuo sussistente, il quale non è compreso nel predicato. All'incontro dicendosi: « Pietro è quell'essere ragionevole a cui io rivolgo il discorso » sarebbe una definizione propria con un'identità perfetta tra il subietto ed il predicato preso tutt'intiero, e apparterrebbe a' giudizi perfettamente analitici;

2° Le *relazioni essenziali*, come se del principio si dica che dee avere un termine, e del termine, che dee avere un

principio (sieno queste relazioni reali come il senziente che è legato al sentito, e l'intelligente all'inteso; o sieno dialettiche, cioè risultanti dal modo di concepire come accade in tutti i puri concetti correlativi, quando un d'essi pigliasi come subietto, e l'altro come predicato).

408. L'identità susseguente alla forma tra il predicato ed il subietto c'è

1° Quando il predicato è una *parte dell'essenza* del subietto, ma non la prima e suprema che ne costituisce la forma, p. e. dicendo: « L'uomo è un essere sensitivo » dove si predica la sensitività che entra a formar parte dell'essenza dell'uomo, ma non ne costituisce la prima e suprema parte che è la *razionalità*. Lo stesso dicendosi: « l'uomo è un essere vivente fornito d' un corpo », perchè quantunque il corpo sia la materia e l'anima la forma, tuttavia il corpo è una parte dell'essenza umana.

2° Quando il predicato è una parte *integrale* (sia questa materiale, sia formale, come un' attività speciale, o una passività, o un abito, o l'esser causa) del subietto, di maniera che quantunque anche mancando quella parte vi avrebbe tutta l'essenza, come se mancasse all'uomo un braccio, ovvero un occhio, o la facoltà della vista, tuttavia quella parte è un *conseguente dell'essenza* nella sua perfetta attuazione, cioè un conseguente della materia o della forma da cui risulta l'essenza del subietto.—E questo si avvera tanto se il subietto abbia un' unità sua propria e perciò sia per se stesso un *tutto*, di cui quella è parte; quanto se il subietto abbia un' unità dialettica, cioè datagli dalla mente che lo concepisce sotto una certa relazione, come una colonna, ili cui si predicano le *parti materiali* come integrali.

3° Quando il predicato è il *proprio*, che è un altro conseguente all'essenza diverso dalla parte *integrale*, la quale può esser un conseguente *dell'essenza generica*, e però può esser comune (come la gamba è comune all'uomo e alla bestia), ladove il proprio è un conseguente dell'essenza *specifica* e non può trovarsi che cogli individui di quella specie, come il riso e il pianto nell'uomo.

4° Quando il predicato è un *accidente specifico* del subietto. — Ma si dee distinguere se l'accidente che si predica

è predicato in *specie* o in *genere*: se è in *specie* può esserci o non esserci, ed allora è vero accidentale, p. e. un corpo può essere rosso o giallo, laddove se è in *genere* può esser tale che ci deva essere; p. e. un corpo deve aver qualche colore; e in quest'ultimo caso il predicato si riduce a quella classe di predicati che abbiamo denominata dalla loro relazione necessaria col subietto.

COROLLARIO.

Laonde se a ragion d'esempio il subietto stesso fosse un accidente, e il predicato esprimesse la sua natura, come dicendosi: « il verde è un colore gradevole agli occhi », in tal caso il predicato non sarebbe accidentale rispetto al subietto, ma gli sarebbe essenziale; e però non apparterebbe a questo predicamento.

5° Quando il predicato è una *relazione accidentale reale*, come l'amore, l'azione, la passione ecc. non come facoltà, che appartiene alle parti formali, ma come abito o atto che può essere o non essere.

409. Raccogliendo dunque tutte queste diverse maniere, i predicati possibili si distribuiscono in dieci classi che sono

1° l'*equivalente* (al subietto);

2° l'*ideale antecedente*;

3° il *condizionale*;

4° il *primo dell'essenza*;

5° la *relazione essenziale*;

6° l'*essenziale*, ossia la parte dell'*essenza*;

7° la *parte conseguente all'essenza*;

8° il *proprio*;

9° l'*accidentale*;

10° la *relazione reale accidentale*.

410. I quali danno dieci predicamenti, cioè modi di predicare, tratti dalla diversa relazione de' predicati ai subietti.

SCOLIO.

411. Una tale classificazione è *dialettica*, perchè ha per fondamento « la relazione del predicato al subietto determinata dalla

diversa specie d'identità che passa tra il valore del predicato e il valore del subietto ».

412. La mente che predica una cosa d'un'altra e così afferma la loro congiunzione non affermerebbe il vero se le due cose non fossero congiunte in natura, di quella congiunzione che viene affermata. Si suppongano nel fatto congiunte, di quella congiunzione che esprime il giudizio. Che fa la mente? Per affermarle esplicitamente unite, ell' ha bisogno di concepirle prima divise, perchè non si può unire ciò che non è separato. O dunque le sono date in separato dalla natura, benché in sè sieno naturalmente unite, o se le sono date unite (come nella percezione), ella le disgiunge per poterle riunire nuovamente (com' ella fa quando analizzando la percezione le dà la forma, esplicita di giudizio). Ma poichè questa disgiunzione e questa ricongiunzione ha per sua norma quello che è congiunto in natura, e ci sono vari modi in cui tutte le cose concepibili sono congiunte, perciò anche quell'operazione che disgiunge e congiunge e che dicesi *predicazione*, ha vari modi che si riducono alle dieci classi indicate. È dunque la mente quella che trova, l'*equivalente* (al subietto); l'*ideale antecedente*; il *condizionale*; il *primo dell'essenza* ecc., come se fossero cose che esistessero in separato, mentre non sono altro che *qualità diverse de' predicati*, ciascuna delle quali ne determina una classe; e come il predicato nella sua qualità di predicato e un'entità mentale, così anche quelle sue dieci qualità: sono dunque generi non ontologici, ma dialettici, cioè puri predicamenti.

SCOLIO.

413. Molto fu disputato sulla vera natura de' cinque *predicabili*, e delle *dieci categorie* d'Aristotele. Esse non sono veramente altro che due diverse classificazioni de' *predicati*: l'una, cioè quella de' predicabili, più universale e *riflessa*; l'altra, cioè quella delle categorie, meno universale e *diretta*. A dir vero la parola *categoria* (da *κατηγορέω*) indica l'azione del predicare, onde si dissero *predicamenti* e questo produsse equivoco), ma i dieci vocaboli indicati sotto questo titolo da Aristotele sono pure classi di *predicati*. I *predicabili* poi dai Peripatetici si dissero *categorumeni* (*κατηγορούμενα*) che è quanto dire *predicati*.

L'una di queste due classificazioni, quella dei predicabili, ha per sua base le *idee* esprimenti relazioni ideali de' predicati tra loro; l'altra, quella delle categorie, ha per sua base le *cose* stesse *predicate*. Infatti i cinque predicabili, cioè il *genere*, la *specie*, la *differenza*, il *proprio* e l'*accidente* non sono che cinque idee aventi un'estensione maggiore e gradatamente minore, nelle quali si distribuiscono le cose che si possono predicare (i predicati). E forse per ciò Filopono chiamò i predicabili *semplici voci* (ἀπλὰς φωνάς) e generalmente dagli scolasti greci sono dette le *cinque voci* (πέντε φωνάς) quasi per indicare che sono le voci o gli epiteti che si possono dare ai dieci predicati. Le dieci categorie all'incontro, cioè la *sostanza*, la *quantità*, la *qualità*, la *relazione*, l'*azione*, la *passione*, il *dove*, il *quando*, il *sito* e l'*abito* sono cose che si predicano. Se ciascuna di queste cose si considerano in relazione alle *idee* esprimenti la loro diversa *estensione*, ciascuna può essere *genere*, o *specie*, o *differenza*, o *proprio*, o *accidente*, o più, o tutte queste cose insieme; p. e. la quantità può essere un genere di quantità, una specie, una differenza, può essere anche un proprio, come del corpo è propria una quantità figurata o un accidente, com'è un accidente la quantità determinata di materia componente il corpo d'un uomo, il quale può essere più o meno grande. Se dunque le categorie sono *predicati*, i predicabili sono *predicati de' predicati*, ma predicati ideali, che additano unicamente quale *estensione* abbia l'idea di ciascuno di que'dieci predicati in sé e in ciascuna delle sue specie.

I moderni filosofi fecero molte critiche a tali classificazioni aristoteliche, e troppo spesso con avventatezza e leggerezza.

Il Bürgersdick per difendere Aristotele restringe il significato de' predicabili a ciò, che può esser predicato di più individui con *verità*, *proprietà* ed in *maniera immediata*. Il Reid osserva, che si può predicare con *verità*, *proprietà* ed immediatamente « l'esistenza, il fine, la causa, l'effetto, i rapporti delle cose », i quali pur non entrano tra i predicabili aristotelici. Ma egli poi non bada, che i cinque predicabili non sono che forme ideali, che indicano l'*estensione* de' predicati considerati come idee, e le cose enumerate dovea cercarle nelle categorie, che sono le cose stesse da predicarsi, dove le avrebbe in qualche

modo trovate, essendovi la *sostanza* che comprende l'esistenza, e la *relazione* che comprende il fine, la causa, l'effetto, i rapporti.

Il Locke (1) avendo stabilito che ogni nostra conoscenza giace in certe convenienze e disconvenienze tra le idee, riduce tali convenienze e disconvenienze a quattro classi: 1° identità e diversità; 2° relazione; 3° coesistenza; 4° esistenza reale. Ma l'Hume nel *Trattato della natura umana* vuole che sieno sette: 1° somiglianza; 2° identità; 3° relazione di spazio e di tempo; 4° di quantità e di numero; 5° gradi di qualità; 6° contrarietà; 7° causazione.

Tutte queste classificazioni non hanno alcuna base unica e solida: ora si fondano sopra una divisione d'idee, ora sopra una divisione di cose; quindi la confusione e l'arbitrario.

Altri esercitarono la critica sulle categorie aristoteliche, e su queste non solo i moderni, ma anche i più antichi.

Quelli che dissero le categorie esser due sole, la *sostanza* e il *modo*, vollero ridurre la classificazione aristotelica ad una forma regolare, considerando le nove categorie seguenti alla prima, come altrettanti modi della sostanza.

Altri non riconoscendo la relazione tra i modi (perchè infatti alcune relazioni non sono modi) ridussero a tre le categorie: *sostanza*, *modo* e *relazione*: altri arbitrariamente a quattro; *mente*, *spazio*, *materia* e *moto*: altri a sette racchiuse in questi versi:

*Mens, mensura, quies, motus, positura, figura,
Crassaque materies dederunt exordia rebus.*

Tutti questi confusero le categorie *dialettiche* colle *ideologiche* e colle *ontologiche*.

CAPITOLO X.

I SETTE PREDICABILI.

414. I predicabili dunque d'Aristotele e di Porfirio hanno per base della loro classificazione l'estensione ideale delle *diaci*

(1) L. IV, c. 1.

categorie, ed esprimono questa estensione, dicendola genere, specie, ecc. Poichè il genere è l'idea che raccoglie l'essenze generiche, la specie l'idea che raccoglie l'essenze specifiche. La relazione tra queste due idee si è, che la prima ha una maggior estensione della seconda, e la seconda una maggior comprensione della prima.

Se esse si paragonano secondo la loro maggior o minor comprensione, se n'ha la differenza, che perciò è anch'essa una relazione ideale. Il *proprio* e l'*accidente* è quello che rimane fuori dell'essenza specifica, o fluisca necessariamente da questa come il *proprio*, o senza necessità come l'*accidente*. Anche questi sono dunque concetti astratti di relazione delle idee tra loro.

SCOLIO.

415. In una tale classificazione de' predicabili si vede il vizio fondamentale della filosofia aristotelica, l'aver dimenticato il primo e principale de' predicabili, l'essenza universalissima dell'essere, di cui Aristotele non considerò bastevolmente la natura oggettiva e per sè essente. L'essere ideale indeterminato (come pure l'altre due forme *categoriche dell'essere* ch'esso ci fa conoscere) non è solo fuori di tutti i generi in quanto si predica di tutti, ma è anche a tutti superiore, e come per sè essente dà una differenza massima da essi (1). Se Aristotele

(1) Aristotele conobbe che l'essere è fuori di tutti i generi: « Or non è possibile, dice, nè che l'uno stesso, nè che l'ente stesso, sia un genere di enti ». E lo prova argomentando così: « Poichè la differenza di ciascun genere è necessario che *sieno*, e che ciascuna sia *una*. Ora è impossibile, tanto che le specie del genere, quanto che il genere senza le sue specie, si predichi delle proprio differenze. Onde se l'uno o l'ente è genere non ci sarà più niuna differenza, nè l'uno nè l'ente » (*Metaph. II, 3*). Non essendo dunque generi Possore e l'uno, Aristotele li omise dal novero delle categorie, considerate da lui quasi *sommi generi*. Ma come si può omettere l'essere dalle categorie, se queste si prendono come *sommi predicati*, quando l'essere è anzi il predicato universale? Che se i sommi generi si enumerano nella logica unicamente perchè possono fare l'ufficio di subietto e di predicato, perciò, ancorchè l'essere non sia genere, conviene assegnargli un posto tanto tra i subietti quanto tra' predicati, essendo egli il primo degli uni, non meno che degli altri.

avesse veduto l'importanza della prima idea, nelle sue *Proteorie* non avrebbe posto in un modo così illimitato questa regola: *Omniū generum, quorum nec alterum sub altero positum est, nec ambo sub eodem tertio, differentie singulae prorsus dissident. — Eorum generum quorum alterum sub altero collocatur, vel ambo sub eodem tertio, quædam sunt communes differentie.* Il che non può esser vero universalmente, se non a condizione, che tutto ciò che c'è di più esteso nella cognizione umana sieno i generi. Or questo è falso, e se fosse vero, la cognizione umana, come pure l'universalità delle cose, sarebbe priva d'unità, anzi moltiplice e piena di discordia, poichè tutto si ridurrebbe ad alcuni generi, i quali riunirebbero essi stessi irriducibili al medesimo uno.

Un secondo difetto opposto al primo della classificazione de' predicabili si è che tutti si restringono all'ideale, quasi che non si predicasse anche l'individuo reale, come dicendosi: « l'uomo che è passato per questa via è Pietro ».

Un terzo difetto si è che la classificazione aristotelica e porfiriana, non ha una base sola, che è pure la prima regola di ben divider, poichè i primi due sono divisi secondo l'*estensione* dell'idea, e non così gli altri tre.

416. È dunque, secondo che pare a noi, necessario di stabilire che i predicabili sieno sette, divisi in due classi di cui la prima abbia per base l'*estensione*, la seconda la *comprensione*, come segue:

Predicabili ideologici.

I. Classificazione tratta dall'*estensione* de' concetti.

1.^a *Essenza universalissima*, essere ideale indeterminato, idea dell'essere.

2.^a *Essenza generica*, idea generica, genere.

3.^a *Essenza specifica*, idea specifica, specie.

II Classificazione tratta dalla *comprensione* delle idee e realtà.

4.^a *Differenza specifica*, che è ciò che comprende la specie più del genere: *essenza differenziale*.

5.^a *Proprio*, che è ciò che comprende di necessario l'individuo più della specie: *essenza integrale*.

6.^o *Accidente*, che è ciò che comprende di non necessario l'individuo più della specie: *essenza accidentale*.

7.^o *Reale*, che esce dal novero delle idee ed è il *massimo comprensivo*, come l'essere ideale è il *massimo estensivo*: ma diventa un *predicabile dialettico*, che si predica d'un *subietto dialettico*, come dicendosi: « L'uomo è reale »: e così si dice *essenza reale*.

CAPITOLO XI.

CONFRONTO DE' DIECI PREDICAMENTI E DE' SEI PRIMI PREDICABILI.

417. Confrontiamo ora questa classificazione ideologica de' predicati o *predicabili* collo classificazione dialettica data di sopra de' *predicamenti*.

1.^o La classificazione de' predicamenti ha per base la *relazione che il predicato ha col subietto*, onde il nome di predicamenti. La classificazione de' predicabili ha per base la *relazione d'estensione e di comprensione che hanno le idee senza riguardo alcuno al subietto*. Quindi la classificazione dialettica è relativa al subietto, l'ideologica, per riguardo al subietto, è assoluta.

2.^o La relazione d'un predicato al subietto è o *antecedente*, o *concomitante*, o *sussequente* alla sua forma, alle quali tre classi si riducono, come vedemmo, i dieci predicamenti. All'incontro ciascuno de' sei predicati ideologici, oppunto perchè sono classificati senza riguardo al subietto, in certe proposizioni può essere antecedente, in altre concomitante, in altre sussequente; p. e. la *specie* si può predicare in un modo antecedente, quando il subietto è individuale, come in questa proposizione: « Pietro è uomo » dove uomo indica la specie comune a molti individui: in un modo sussequente, quando il subietto è generico, p. e. « l'animale è uomo o bestia »: si può predicare in un modo concomitante, quando il subietto è anch'egli specie come in questa proposizione: « l'animale ragionevole è uomo » dove il predicato è l'equivalente del subietto.

418. I. Ne' predicamenti aristotelici, perduta di vista la relazione al subietto, si parti dal principio, che l'argomento della Logica è « ogni questione », e si credette di poter ridurre a dieci le classi di tutte questioni, che si possono muovere intorno checchessia, e quindi a dieci altresì le classi delle risposte. Per questo al libro delle categorie fu dato anche il titolo di *πρὸ τῶν τοπικῶν* (1). A torto alcuni ci videro una mera classificazione d'idee; in tal caso non meriterebbero più il nome di predicamenti, nè quello di predicati, chè riuscirebbero ugualmente una classificazione di predicati, ovvero di subietti. Di poi, si può notare anche nelle categorie d'Aristotele quel vizio radicale che abbiamo notato nella classificazione de' predicabili. Come egli cominciò l'enumerazione di questi dal *genere* e dimenticò l'*essere universalissimo*, così nelle categorie incominciò dall'essenza sostanziale, e dimenticò l'*essere reale*, anteriore all'essenza o speciale o generica, o almeno da questa non la distinse. E per una simile ragione, avendo accennata la *quantità*, la *qualità* e la *relazione*, dimenticò la *modalità*, che pure all'essere primo si riferisce.

Nella tavola aristotelica delle categorie oltracciò mancano lo spazio e il tempo; non essendo questi bastevolmente indicati nel *πὸς* che significa il luogo, nè nel *πὸς*, che significa un punto nel tempo, nè nel *κείθεν* che significa l'atteggiamento con cui si colloca un corpo nel luogo.

E molte altre simili osservazioni si potrebbero fare sulle categorie d'Aristotele.

II. E dalle cose ragionate si vede pure, che si dà una triplice classificazione di tutte le cose pensabili dall'uomo, cioè:

1° Una classificazione *ontologica* fondata nella natura degli enti senza riguardo al modo limitato con cui si conoscono: di che tratta la *Teosofia*:

2° Una classificazione *dialettica* o logica cavata dal modo col quale la mente umana attribuisce un predicato ad un subietto, ossia dalla diversa relazione d'identità, che ha il predicato col subietto, e questa abbraccia i *dieci predicamenti*, sopra enumerati:

(1) Simplic. In Arist. Catog. Basil. 1554. f. 4. B.

3° Una classificazione *ideologica*, che non ha relazione speciale nè agli enti in se stessi, nè alla relazione de' predicati co' subietti, ma si fonda unicamente sull'*estensione* e sulla *comprensione* de' predicati, onde avendo due basi, come dicemmo, si biparte.

CAPITOLO XII.

CLASSIFICAZIONE - DE' SUBIETTI.

419. Classificati i predicati, rimane a classificare i subietti. — Generalmente parlando tutti i predicati possono esser subietti; ma ci hanno due subietti, che non possono esser predicati se non al modo che diremo, e questi sono, 1° l'*individuo reale*; 2° e quella *relazione* che non ha il suo fondamento nel subietto.

420. 1° L'*individuo reale* non può essere predicato se non in tre modi:

a) quando gli si dia per suo subietto l'*equivalente* (1° predicam.), dicendosi a ragion d'esempio: « Pietro è Pietro ». Gli scolastici chiamarono questo modo di predicare *præter ordinem*, non essendovi tra il predicato ed il subietto alcun ordine. Pure può intendersi, che ci abbia l'*ordine d'identità* pei diversi atti dello spirito (2° genere supremo di giudizi); onde queste predicazioni furono dette identiche:

b) quando gli si dia per subietto l'*ideale antecedente* (2° predicam.); Così dicendosi: « L'essere è attuato e determinato in questa pietra », il reale della pietra prende la forma di predicato dell'essere, che nella sua idealità, cioè come natura intelligibile, è il subietto di cui si predica quella determinazione ed attuazione:

c) quando l'individuo reale diventi *negativo*, cioè si neghi esser egli predicato, come dicendosi: « quest'albero non è Pietro; — questa colonna non è Pietro » ecc.

421. 2° La *relazione* ha questo di proprio, che non può essere predicata se non di un subietto, nel quale abbia il suo fondamento. Prendiamo in esempio la relazione di distanza. Dicendosi « questa città è distante tre miglia da quest'altra », la predicazione non è esatta, perchè si prende la relazione

della distanza come predicato di quella città che non è punto nè poco affetta dalla distanza, la quale sta fuori di lei, onde non appartiene nè alla sua natura, nè ai suoi accidenti, e però non è veramente un suo predicato. La distanza è una relazione che non ha il suo fondamento nelle qualità della città presa per subietto. All'incontro la distanza che non può essere in questo caso *predicato*, può esser *subietto*, come in questa proposizione: « la distanza di questa città a quest'altra è di tre miglia ». Se dunque si vuole che una relazione possa divenire un predicato logico d'un giudizio, conviene cercare il fondamento della medesima, e quello è suo proprio subietto, che contiene il detto fondamento. Così il fondamento della distanza terminata dalle due città è la natura dello spazio, onde la distanza acquista forma di predicato proprio in questa proposizione: « Lo spazio lineare terminato dalle due città è la distanza di tre miglia ».

422. Qualora poi si voglia classificare i subietti ontologicamente, si riducono in queste classi:

1° *subietti reali*;

2° *subietti dialettici* (i quali si ripartono in *ideali*, e *mentali*);

3° *subietti morali*.

/ SCOLIO.

423. I subietti *mentali* sono fatture della mente, come il nulla, l'impossibile, la chimera, ecc. Circa gli *astratti*, può parere dubbioso se appartengano ai subietti ideali o ai mentali, perchè c'è entrata l'operazione della mente. Ma non ogni operazione della mente basta a produrre i subietti mentali. Ci sono delle operazioni, che rendono l'idea specifica più universale, senza togliere nulla della totalità dell'oggetto che rappresenta, come quando coll'astrazione si passa dalla specie al genere: tali astratti rappresentano ancora *tutto* l'oggetto, ma non *totalmente*, nascondendo una parte delle sue determinazioni: questi sono *ideali*, non *mentali*. Ce n' hanno degli altri pure astratti, ne quali la mente ha spezzato l'oggetto, e questi non rappresentano più l'oggetto, nè *tutto*, nè *totalmente*, come, a ragion d'esempio, il punto, la linea o la superficie, che non rappresentano nè tutto, nè *totalmente* un corpo. Questi si devono collocare nella classe de' subietti mentali.

424. Ora, come si possono classificare i subietti rispetto ai predicati? Allo stesso modo de' predicati a cui sono relativi. Come questi si classificarono in antecedenti, concomitanti e susseguenti ai subietti, così per la correlazione anche i subietti sono o antecedenti, o concomitanti, o susseguenti ai predicati. Si distribuiscono dunque nelle stesse dieci classi enumerate, solamente che il subietto che corrisponde al predicato susseguente è antecedente e viceversa.

SCOLIO.

425. Il predicato si congiunge col subietto in quanto questo è uno, e però dal convenire un predicato a un subietto non si può dedurre che convenga alle parti di lui.

Se dunque si toglie dal subietto qualche cosa che a lui come subietto sia essenziale, il predicato non gli si affa più, perchè il subietto non è più il medesimo, ma un altro. Così dicendosi: « l'uomo è ragionevole », non segue che la ragionevolezza sia un predicato dell'animalità, che è una parte dell'uomo, e non costituisce ciò per cui l'uomo è uomo.

CAPITOLO XIII. (1)

DE' NOVE COPULATIVI, E DEI TRE DISGIUNTIVI.

ARTICOLO I.

LA COPULA È AFFERMATIVA O NEGATIVA.

426. Rimane che parliamo della copula, che è il nesso tra il predicato ed il subietto.

La copula è o *affermativa*, o *negativa*. Diciamo qualche cosa di ambedue.

(1) NOTA DELL' EDITORE.

Nell'esemplare nudo e annotato dall'Autore, si vedono in questo capitolo non poche mutazioni fino al numero 431, cangiandosi i nove *copulativi* in dieci, e d'alguni variandosi il nome: ma non avendo la penna dell'Autore oltrepassato il numero 431, non potè mettere in armonia colle fatte modificazioni quanto di poi si viene dicendo de' *copulativi*, che ricompaiono in

ARTICOLO II.

DELLA COPULA AFFERMATIVA — I NOVE COPULATIVI.

427. La copula affermativa si riduce, come abbiain detto, al verbo essenziale di terza persona presente È, che rappresenta tutte le copule possibili.

Ma poichè le limitazioni e determinazioni dell'atto dell'essere espresso col monosillabo È, variano di grado e di natura, perciò la copula si moltiplica ricevendo un diverso valore. Oltre l'essere puro dunque, che è o *indefinito* (cioè tale in cui non si dichiara se sia illimitato o limitato), ovvero *illimitato*, ci hanno altri otto modi che esprimono le limitazioni dell'essere.

numero di nove, e co' nomi antichi. Noi non osammo ritoccare più là che non fece l'Autore, per tema di non sostituire sempre la parola ch'agli avrebbe voluta; ma invece stamparemo qui di novo il Capitolo XIII sino al numero 431, quale il troviamo modificato, e chiameremo con asterischi il lettore ad avvertire i luoghi della variazione, lasciando poi alla sagguza di lui il mutar col proprio pensiero quanto è a oredori che l'autore avrebbe mutato appresso al numero 431.

CAPITOLO XIII.

DEI * DIECI COPULATIVI, E DEI TRE DISGIUNTIVI.

ARTICOLO I.

LA COPULA È AFFERMATIVA O NEGATIVA.

426. Rimane che parliamq della copula, ch'è il nesso tra il predicato e il subietto.

La copula è o *affermativa* o *negativa*. Diciamo qualche cosa d'ambidue.

ARTICOLO II.

DELLA COPULA AFFERMATIVA — I * DIECI COPULATIVI.

427. La copula affermativa si riduce, come abbiain detto, al verbo essenziale di terza persona presente È, che rappresenta tutte la copula possibili.

Ma poichè la limitazioni e determinazioni dell'atto dell'essere espresso col monosillabo È, variano di grado e di natura, perciò la copula si moltiplica ricevendo un diverso valore. Oltre l'essere puro dunque, che è *indefinito* (cioè tale in cui non si dichiara se sia illimitato o limitato), ovvero *illimitato*, vi hanno altri * nove modi che esprimono le limitazioni dell'essere.

428. Questi otto modi, ne' quali si concepisce l'atto dell'essere limitato, uniti all'essere puro, danno i *nove copulativi*, ossia nove specie di copule possibili de' giudizi, che sono:

- 1° essere,
- 2° avere,
- 3° essere avuto,
- 4° fare (che comprende il disfare),
- 5° esser fatto (che comprende l'essere disfatto),
- 6° ricevere,
- 7° essere ricevuto,
- 8° far patire,
- 9° patire.

429. Come questi nove copulativi si riducono all'essere, loro primo principio, così si possono ridurre come a principi secondi, all'*essere* e all'*avere*. La differenza tra questi due verbi, presi come principi secondi de' copulativi, è che l'*essere* esprime l'*unità* dell'ente oggetto del giudizio, e l'*avere* esprime la *dualità*, ossia la pluralità dell'ente oggetto del giudizio medesimo.

Quindi all'*essere* si riducono come suoi atti speciali il fare,

428. Questi * nove modi, poi quali si concepisce l'atto dell'essere limitato, uniti all'essere puro, danno i * *dieci copulativi*, ossia * dieci specie di copule possibili de' giudizi, che sono:

- 1.* essere,
- 2.* avere,
- 3.* essere avuto,
- 4.* fare (che comprende il disfare),
- 5.* essere fatto (che comprende l'essere disfatto),
- 6.* dare,
- 7.* essere dato,
- * 8.* ricevere,
- * 9.* esser ricevuto,
- * 10.* patire.

429. Come questi * dieci copulativi si riducono all'essere, loro primo principio, così si possono ridurre come a principi secondi, all'*essere* e all'*avere*. La differenza tra questi due verbi, presi come principi secondi de' copulativi, è che l'*essere* esprime l'*unità* dell'ente oggetto del giudizio, e l'*avere* esprime la *dualità*, ossia la pluralità dell'ente oggetto del giudizio medesimo.

Quindi all'*essere* si riducono come suoi atti speciali il fare, l'esser fatto,

l'esser fatto, il far patire, il patire; all' *avere* poi si riducono l'essere avuto, il ricevere, l'essere ricevuto. Onde si possono distribuire in questo schema:

- I. 1° ESSERE,
 - 2° fare,
 - 3° esser fatto,
 - 4° far patire,
 - 5° patire,
- II. 6° AVERE,
 - 7° esser avuto,
 - 8° ricevere,
 - 9° essere ricevuto.

Trattiamo di ciascheduno.

430. 1° *Essere* — La copula che s'esprime semplicemente colla parola *È* dice un'identità, e non indica alcuna differenza. Laddove le congiunzioni espresse colle parole *avere*, *esser avuto*, *fare*, ecc. esprimono qualche identità, ma nello stesso tempo una differenza o distinzione tra il subietto ed il predicato; poichè chi *ha* una cosa è distinto dalla cosa avuta; chi *riceve*, dalla cosa ricevuta; e chi è ricevuto, da chi riceve.

* il patire; all' *avere* poi si riducono l'essere avuto, * il dare, * l'esser dato, il ricevere, l'esser ricevuto. Onde si possono distribuire in questo schema:

- I. 1° ESSERE,
 - 2° fare,
 - 3° essere fatto,
 - * 4° patire,
- II. 5° AVERE,
 - 6° essere avuto,
 - * 7° dare,
 - * 8° esser dato,
 - 9° ricevere,
 - 10° essere ricevuto.

Trattiamo di ciascheduno.

430. 1° *Essere* — La copula che s'esprime semplicemente colla parola *È* dice un'identità, e non indica alcuna differenza. Laddove le congiunzioni espresse colle parole *avere*, *essere avuto*, *fare*, ecc. esprimono qualche identità, ma nello stesso tempo una differenza o distinzione tra il subietto e il predicato, poichè chi *ha* una cosa è distinto dalla cosa avuta; chi *riceve*, dalla cosa ricevuta; e chi è ricevuto, da chi riceve.

La copula È senza più esprime

1° l'atto primo dell'essere, e questo o da sé con precisione dalle forme, o in una delle sue tre forme categoriche:

2° gli atti secondi dell'essere che conseguono al primo. All'opposto l'avere, l'esser avuto, il fare ecc. esprimono solamente atti secondi di essere.

431. 6° *Avere*, 7° *essere avuto*, 8° *ricevere*, 9° *essere ricevuto*. — Si dee distinguere la copula tra un predicato e un subietto significata colla parola *avere*, da quella significata colle parole *fare*, *ricevere* e *patire*.

Volgarmente si crede non esserci altra relazione reale tra le cose, che il *fare* o il *patire*, ma non è così: una cosa può averne o riceverne in sé un'altra, senza né patire da essa, né agire sopra di essa, stando unicamente tra le due cose, o dalla parte d'una sola, o anche dalla parte dell'altra, la relazione d'inesistenza, o di congiunzione di possesso, la quale si dice *avere* o *esser avuto*, e quando incomincia l'avere o l'essere avuto, *ricevere*, o *essere ricevuto*. Tutto ciò dunque che si può dalla mente considerare sotto la forma di qualità d'un'altra cosa (ancorchè non sia in sé stessa una qualità), ammette nel pensiero i concetti di *avere* e di *esser avuto*, e gli si applicano nel discorso questi vocaboli copulativi.

432. Quindi apparisce che i copulativi *avere*, ed *essere avuto* ricevono un'estesissima applicazione; altrettanto estesa, quanto s'estende il potere della mente d'attribuire un concetto qualunque ad un subietto come sua qualità o determinazione da esso mentalmente distinta. Si può dunque usare la copula dell'*avere* e dell'*essere avuto* con tutti i predicati, e lo stesso È si può vestire della forma dell'*avere*, come nel giudizio « L'essere è », l'è si può cangiare nell'*ha* in questo modo: « L'essere ha l'atto dell'essere ». Ma appartiene poi al dialettico il distinguere

La copula È senza più esprime:

1° l'atto primo dell'essere, o questo o da sé con precisione dalle forme, o in una delle sue tre forme categoriche:

2° gli atti secondi dell'essere, che conseguono al primo. All'opposto l'avere, l'essere avuto, il fare, ecc. esprimono solamente atti secondi d'essere.

431. * 5° *avere*, * 6° *essere avuto*, * 9° *ricevere*, * 10° *essere ricevuto*. Si dee distinguere ecc.

l'espressione verbale dal vero in se stesso, e dalle maniere di concepirlo (61), dando a quelle forme verbali il loro giusto valore, diverso dall'apparente.

Come dunque ci son de'subietti reali e de'subietti dialettici, relativi alla mente che li considera come tali, e quindi prodotti almeno in parte dalla mente, così l'avere talora è proprio de'subietti reali e talora de'subietti dialettici ideali o mentali; nel qual-caso l'avere è una relazione che nasce in gran parte dalla maniera di concepire della mente.

455. L'avere reale de'subietti reali ha i seguenti modi:

a) *Avere essenziale*—nasce dall'inesistenza reciproca d'una cosa in un'altra, il che costituisce quelle che si chiamano *relazioni essenziali*, e presta il fondamento alla legge del sintetismo dell'essere.

SCOLIO.

Tutto ciò che ha più di atto, possiede una dignità maggiore di ciò che ne ha meno. Quindi quella cosa che ne ha un'altra, tiene una maggioranza su questa che non ha, ma è avuta.

Ma quando l'inesistenza reciproca è perfettamente uguale da una parte e dall'altra, chi ha non è maggiore di chi è avuto, perchè chi è avuto è alla sua volta chi ha.

All'opposto se l'inesistenza non è uguale dalle due parti, l'uno è maggiore dell'altro. Così il principio sensitivo e l'esteso sentito inesistono l'un nell'altro, ma il principio è più nobile e più potente del termine: all'incontro il principio intellettuale umano, e l'essere ideale suo termine inesistono pure (in diverso modo) l'uno nell'altro, ma il termine essendo oggetto, è più nobile e maggiore del principio soggettivo.

b) *Avere formale oggettivo* — nasce dall'inesistenza della scienza acquisita nell'uomo, che non è altro che l'ampliamento dell'oggetto intelligibile, solamente che quest'ampliamento non è essenziale al principio intellettuale e non lo costituisce: non di meno si riferisce allo stesso modo d'avere, perchè ingrandisce il principio intellettuale e lo costituisce nel suo ingrandimento, onde la scienza non si ha come una cosa separabile dal principio intellettuale, ma come una *forma oggettiva* del medesimo. E a questo stesso modo formale d'avere si riducono le virtù e i vizi e tutti gli abiti oggettivi.

c) *Avere naturale* — negli enti misti di più essenze o nature, una di tali nature suol essere maggiore e dominante sull'altre, e questa si dice avere le altre, e le altre essere da essa avute. Così il principio intellettuale nell'uomo è quello che ha il corpo animato, e il corpo animato è avuto da esso.

d) *Avere potenziale* — quando in un ente c'è un ordine di potenze, l'una delle quali dispone dell'altre, si dice che quella *ha* ossia possiede tali potenze, e queste sono avute o possedute da quella. Tra le potenze dominanti quella che ha un dominio di natura più vero e più pieno, è nell'uomo la libera volontà. Il principio volitivo può dunque dirsi che ha sotto di sé tutte le altre facoltà umane. Quindi allorché la volontà si lascia vincere dalle passioni che la legano a persone o a cose, non si dice più che l'uomo *ha*, ma piuttosto che *è avuto* (1).

e) *Avere di proprietà* — il principio sensitivo e il razionale unisce a sé cose straniere per trarre da questa unione piacere e in generale del bene. Da questa unione, quand'è approvata dalla ragione che vuole l'ordine in tutto l'essere, nasce il *diritto*, e a questo genere d'avere si riduce il *dominio* sulle persone, e la *proprietà* delle cose.

f) *Avere potestativo* — un'entità più forte, che dispone d'altre meno forti si dice che le *ha*, e a questo genere spetta il *dominio di fatto*. Anche la forza movente che investe un corpo si può dire che lo *ha*, e quest'è più proprio che non sia il dire che il corpo abbia la forza.

434. L'*avere dialettico* ha, come dicevamo, innumerevoli modi, potendo la mente creare, ossia finger innumerevoli subietti dialettici, e congiungere ad essi innumerevoli cose colla forma dell'avere.

Per indicare l'artificio, che usa la mente a ciò fare, osserveremo ch'ella

a) Prende per subietto una cosa che non è tale, dandole un'unità mentale: p. e. dice « un corpo ha parti ». Ora un corpo composto di più parti non è realmente un subietto, perchè non ha unità se non datagli dal pensiero, e non è un'unica

(1) Aristippo capo de' Cirenaici diceva: *multum inter se, et ceteros Laidis amatores interesse, quod ipse haberet Laidem, alii vero a Laide haberentur*. Luotant. III, 13.

forza dominante sulle parti. Lo stesso se si dice: « un corpo ne ha in sè un altro ».

b) Spoglia un subietto, coll'astrazione, di ciò che gli appartiene, e poi dà quello di cui l'ha spogliato colla copula d'*avere* invece che colla copula d'*essere*; p. e. dicendo: « l'uomo ha l'anima » non si prende per subietto l'uomo reale, del quale l'anima è la principal-parle, ed entra nella definizione di esso, ma si prende l'uomo come un ente, a cui si dà l'anima.

Queste due specie d'artificio mentale distinguono i due modi dell'*avere* dialettico,

1° L'*avere*, attribuito ad un subietto supposto tale dalla mente;

2° L'*avere*, attribuito ad un subietto astratto, i quali si possono dire *avere per supposizione di subietto*, e *avere per astrazione di subietto*.

435. 4° *Fare*, che comprende il disfare, 5° *esser fatto*, che comprende l'esser disfatto, 8° *far patire*, 9° *patire*.

Al subietto che fa o patisce, appartiene il fare o patire come una continuazione di sè; di più, il fare può essere egli stesso il subietto, poichè ogni ente in sè si fa, il che è quanto dire è un atto.

Se si tratta dunque dell'atto primissimo, l'azione è indivisa dall'*essere*, perchè l'essere stesso è azione; se si tratta di atti posteriori, il fare appartiene al subietto reale facente, in tutto determinato, come uno svolgimento del suo stesso essere.

436. Il *far patire* è il fare stesso considerato in relazione all'effetto della passione che produce.

437. Il *patire* non è mai un atto primo dell'essere, ma un atto posteriore, un atto di lotta dell'essere, che si vuol ultimare da qualche lato, e che trova ostacolo, o che, essendo ultimato, trova ostacolo a mantenersi tale.

Non conviene dunque confondere il *patire* coll'*esser fatto*, o coll'*esser disfatto*. Poichè l'esser fatto è l'atto con cui il subietto comincia ad essere, e in quest'atto non patisce, e o non è ancora, e ciò che non è non può patire; o è, e con essere non patisce, ma fa. E tuttavia è fatto, il che anche si dice *ricevere l'esistenza*, prendendo per subietto l'*antecedente*. Onde anche il *ricevere*, e il *patire* sono concetti da distinguersi con diligenza.

Del pari *esser disfatto* non è *patire*, perchè, o il subietto è ancora, e in tal caso non ha subito il dis-facimento, o non è più, e ciò che non è non patisce.

438. All'esser fatto si riduce l'esser accresciuto, all'esser disfatto si riduce l'esser diminuito, in quanto si considerano per sè; ma questi due modi, se si considerano nella relazione d'un subietto reale, appartengono al *far patire*.

La passione, la diminuzione, o l'accrescimento può esser tale che faccia perdere al subietto la sua identità in modo ch'egli ne diventi un altro. In questo avvenimento concorrono anche i concetti dell'*esser fatto* e dell'*esser disfatto*.

439. Finalmente la passione può esser ricevuta in un subietto attivo ed in un subietto inerte: così il dolore è una passione di un subietto attivo, il movimento impresso ad un corpo è una passione ricevuta in un subietto inerte.

C'è dunque:

1° Un *patire* che cangia l'identità del subietto, e un *patire* che non ne cangia l'identità (4).

2° Un *patire* che spetta ad un subietto attivo, ed un *patire* che è semplicemente *ricevuto* in un subietto inerte; al qual *patire* pare che convenga meglio il concetto di *ricevere* a cui risponde quello di *avere*.

ARTICOLO III.

TRE MODI DIALETTICI, SECONDO I QUALI LO STESSO PREDICATO
PUO' CONGIUNGERSI A PIU' SUBIETTI.

440. Dopo aver noi parlato delle diverse copule che i predicati possono avere co' subietti, dobbiamo cercare in quali

(1) Aristotele nei *Postpredicamenti* distinse sei specie di moto: il nasimento, la distruzione, l'accrescimento, la diminuzione, l'alterazione e la traslazione. L'alterazione, che nasce nella mistione istima di più specie di sostanze corporee, cangia essa l'identità del subietto? — Fu questa la gran questione degli antichi fisici. Aristotele era per l'affermativa. Noi non vediamo ne' corpi più che de' subietti dialettici, o però nella mistione chimica non vediamo che un cangiamento di subietto dialettico. Ma qualora si ponga che nella materia sia unito un principio spirituale sensitivo o intellettuale, allora dalla diversa mistura o organismo del corpo dipende l'identità del subietto reale secondo le leggi che abbiamo esposte nella *Psicologia* (542 segg.).

modi diversi uno stesso predicato si possa congiungere a diversi subietti. E poichè il predicato è il medesimo, la diversità de' modi dipenderà dalla diversità de' subietti.

441. I subietti, relativamente ai predicati, hanno un' antecedenza o una concomitanza o una susseguenza. Quindi tre modi dialettici, secondo i quali a più subietti può attribuirsi lo stesso predicato.

Poichè se i diversi subietti hanno la stessa relazione dialettica al predicato, cioè o sono ugualmente antecedenti, o ugualmente concomitanti, o ugualmente susseguenti ad essi, il predicato conviene in un ugual modo dialettico, che si chiamò *simultaneità* (ἄμα, simul).

Se i diversi subietti sono altri antecedenti, altri concomitanti (a' quali si riduce il subietto equivalente), altri susseguenti, lo stesso predicato converrà per *priorità* (κατὰ πρότερον, per prius) ai subietti concomitanti in confronto degli antecedenti e de' susseguenti, e per *posteriorità* (κατὰ ὕστερον) a questi in confronto del subietto concomitante: ma al subietto antecedente converrà per *priorità* in confronto del subietto conseguente.

COROLLARI.

442. I. Ciò che una cosa è o ha per partecipazione, si predica di essa in modo *posteriore* a quello, in cui si predica di una cosa che è od ha ciò che esprime quel predicato non per partecipazione, ma in proprio.

II. Ciò che appartiene ad un subietto espresso con un vocabolo preso in senso proprio, si predica di lui per *priorità* in confronto d' un subietto espresso collo stesso nome preso in senso traslato. Così il nome d' uva conviene per *priorità* all' uva reale, e posteriormente all' uva dipinta; così la sanità conviene prima al corpo vivente, e poi alla medicina ecc.

443. III. Il convenire un predicato per *priorità* ad un subietto e posteriormente ad un altro, si fa in tutti que' modi che risultano dai dieci predicamenti, poichè quant' è maggiore l' identità del predicato col subietto tant' è maggiore ancora la sua *priorità* di predicazione.

444. I. De' due modi di *simultaneità* notati da Aristotele, cioè di *tempo*, quando i due subietti sono nati nello stesso tempo, e di *natura*, quando l'uno d'essi non è causa dell'esistenza dell'altro, ma o si reciprocano rispetto al conseguimento dell'esistenza, come ne' relativi che sintetizzano, o nascono dalla stessa causa e collo stesso atto, come le specie dalla divisione del genere, il solo secondo, cioè la *simultaneità di natura*, appartiene alla *simultaneità logica*, e all'ordine col quale un predicato appartiene a più subietti; il che apparisce dalla definizione della stessa *simultaneità*, la quale è universale e senza equivoco.

II. I cinque modi di *priorità* enumerati da Aristotele sono compresi ne' modi di *priorità* e di *posteriorità* che risultano dagli enumerati predicamenti. Poichè 1° la *priorità di tempo* si comprende sotto il *condizionale*, che è il terzo predicamento. 2° La *priorità di natura*, che per Aristotele è quando una cosa si argomenta da un'altra, è compresa, se si tratta di natura logica, nel secondo predicamento, l'*ideale antecedente*; se di natura fisica, nel terzo predicamento, il *condizionale*. 3° La *priorità d'ordine*, sia d'ordine estetico, arbitrario, o d'altro modo, è sempre compresa ne' due predicamenti dell'*antecedente ideale*, e del *condizionale*. 4° La *priorità di dignità* è compresa negli stessi predicamenti. 5° La *priorità di causa* appartiene anch'essa al *condizionale*.

ARTICOLO IV.

I TRE DISGIUNTIVI

445. Passiamo alla copula negativa.

Questa nega tutto ciò che l'altra afferma, e però tutte le dottrine esposte circa l'affermazione devono applicarsi alla dottrina della negazione.

Il giudizio negativo alcuna volta riceve tre forme dialettiche, perchè

1° La negazione può essere concepita ed espressa nel subietto, come: « Nessun uomo è onnipotente »;

2° Può essere concepita ed espressa nel predicato, come:

« L'uomo è non onnipotente »;

3° Può esser concepita ed espressa nella copula, come:

« L'uomo non è onnipotente ».

SCOLIO.

Dicevamo, che il giudizio riceve queste tre forme dialettiche *alcuna volta*, perchè non sempre.

Le riceve quando le tre proposizioni riescono *equipollenti*, come nell'esempio addotto, e *convertibili*.

446. Col trasportare la negazione dalla copula al subietto e al predicato, la proposizione cangia di valore ogni qual volta il subietto è una collezione totale, come: « Tutti gli uomini non sono stolti », « Non tutti gli uomini sono stolti », « Tutti gli uomini sono non stolti ». Le due prime sono equipollenti, la terza no; perchè attribuendosi il predicato « non stolti » a tutti gli uomini, si verrebbe a dire che nessuno degli uomini è stolto.

Donde si trae la regola che « il predicato, sia negativo, sia positivo, nel giudizio che ha una forma affermativa s'attribuisce assolutamente al subietto che è una collezione completa », cioè si nega di tutti gl'individui della collezione; laddove nel giudizio che ha una forma negativa, ed è quello in cui è negativa la copula, « si nega il predicato della collezione, ma non di tutti gli individui che la compongono »; il che pure s'avvera ponendo la negativa avanti al detto subietto collettivo, poichè dicendosi « non tutti » la negazione cade sulla collezione completa e non sui singoli.

447. In ogni caso, l'ultima sola è la *forma propria*. Nella prima il subietto, e nella seconda il predicato sono entità mentali, poichè non si dà un subietto, o un predicato, di cui sia un elemento la negazione. Qualora dunque si dovesse sciogliere un sofisma che avesse per base una di tali proposizioni vestite di *fatture mentali*, senza eliminare quest'ultime, sarebbe necessario adoperarvi intorno delle regole apposite cavate dallo stesso pensare puramente concettuale e mentale, il che rende difficile il discorso, ed espone i disputanti al pericolo di perdersi

in sottigliezze interminabili. È dunque una via più facile e naturale quella di ridurre prima la proposizione nella *forma propria*, che è sempre quella in cui ci sia il meno possibile fatture mentali.

SCOLIO.

448. Per ridurre una proposizione negativa, dalle forme improprie, alla propria equipollente, è necessario considerare con attenzione la forza della negativa al subietto o al predicato, e trasportarla alla copula in modo che conservi una forza uguale rispetto al senso di tutta la proposizione. A ragion d'esempio, nelle proposizioni che hanno per subietto il negativo « nessuno », come « Nessun uomo è infallibile » convien vedere la forza negativa del vocabolo « nessuno ». Nessuno vuol dire « nè pur uno ». Onde la proposizione equipollente sarebbe: « un solo qualunque degli uomini non è infallibile ».

449. Convien di poi distinguere in un giudizio quando c'è negazione esplicita, e quando c'è una negazione solo implicita.

La negazione implicita trovasi anche ne' giudizi affermativi, relativamente a tutto ciò, di cui il predicato non ammette la coesistenza. E in vero coll'affermare un predicato, si nega implicitamente tutto quello che ad esso ripugna, e non può esser predicato del subietto insieme con esso (*proposizioni opposte implicite*).

450. Sia poi la negazione implicita o esplicita, e il giudizio abbia o non abbia la *forma propria*, esso o nega semplicemente il predicato in tutto o in parte (*proposizioni opposte totali o parziali*) ovvero, oltre negare il predicato, aggiunge di più qualche cosa di assertivo o di negativo. Così dicendosi: « quell'ente non è un cane » si fa un giudizio, nel quale è solamente negato il predicato « cane »; ma dicendosi: « quell'ente non è una bestia », oltre negarsi il predicato cane, che è una specie di bestia, si negano tutte l'altre specie contenute nel genere, cioè s'aggiunge qualche cosa di negativo oltre la semplice negazione del cane. All'incontro chi rispondesse alla domanda: quest'ente è egli un cane? direndo: quest'ente è un uomo, non solo negherebbe implicitamente il predicato « cane », ma aggiungerebbe di positivo il predicato « uomo ».

451. Le proposizioni, l'una delle quali nega puramente e totalmente quello che l'altra afferma, si dicono *contraddittorie*. In queste proposizioni il subietto ed il predicato sono identici, ma la copula dell'una è affermativa, e quella dell'altra negativa.

Ogni qual volta una proposizione nega solo parzialmente quello che l'altra afferma, o negando totalmente, asserisce in pari tempo o nega qualche altra cosa, si dicono *proposizioni contrarie*. Queste non si possono mai ridurre alla forma in cui apparisca il subietto e il predicato identico, e solo la copula vari, con essere assertiva nell'una, e negativa nell'altra.

452. Le *proposizioni contrarie* dunque sono di due classi:

1° Altre negano puramente quello che è asserito dalla proposizione opposta, ma parzialmente, il qual caso non può aver luogo che nelle proposizioni composte, come nelle seguenti: « Questa cosa è un animale della specie de' cani », « Questa cosa è un animale, ma non della specie dei cani ».

2° Altre non negano puramente tutto ciò che le opposte affermano, ma di più estendono la negazione a qualche altra cosa, ovvero ci aggiungono qualche assertiva. Quindi contengono implicitamente due o più proposizioni in cui si possono sciogliere.

Nelle proposizioni dunque contrarie della prima classe la loro composizione è esplicita, nelle proposizioni contrarie della seconda classe c'è pluralità di proposizioni, ma implicita.

453. Le *proposizioni contraddittorie* sono proposizioni semplici, e però nella stessa forma verbale di esse apparisce la contraddizione. Ma qualora le due proposizioni contraddittorie sono contenute in una sola, allora la contraddizione è in essa implicita, come in questa proposizione « C'è un numero infinito ».

La *contraddizione* oltreciò si trova anche nelle proposizioni *contrarie*, e ci rimane implicita perchè unita con qualche cos'altra che non è pretta contraddizione.

454. Le proposizioni contrarie possono essere tanto *esplicite*, cioè mostrarsi tali anche nella forma verbale, quanto *implicite*, cioè vestite d'altra forma verbale. Abbiamo detto, che ogni proposizione affermativa è implicitamente negativa, perchè nega tutto ciò che ripugna alla coesistenza col predicato attribuito al subietto.

Questa negazione implicita è di due maniere:

1° Rispetto ad alcune cose, il predicato che s'afferma del subietto ha semplicemente la relazione d'*esclusività*, onde quelle cose rimangono escluse o negate semplicemente, come il predicato « uomo » esclude e nega semplicemente il predicato « bestia », e col dirsi: Questi è un uomo, s'esclude e nega l'altra proposizione contraria: Quest'è una bestia.

2° Rispetto ad altre cose poi, ciò che si afferma nella proposizione non ha solamente la relazione d'*esclusività*, ma anche quella di *correlatività*. In questo caso ciò che viene affermato nello stesso tempo che nega ed esclude quelle cose, implicitamente le afferma esistenti come correlative, e come un altro subietto, non come un altro predicato. Così la proposizione: « c'è il senziente », che afferma l'esistenza del senziente, 1° nega implicitamente ed esclude, che il *senziente* affermato sia il *sentito*; 2° afferma pure implicitamente, che il *sentito* ci sia, come un altro correlativo al *senziente*. Lo stesso si dica della proposizione che afferma l'*effetto*, la quale implicitamente include l'affermazione della *causa* come subietto diverso, benchè questa pure implicitamente si neghi ed escluda dal concetto dell'*effetto*.

CAPITOLO XIV.

UTILITÀ DELL'ANALISI DELL'IDENTITÀ CHE SI TROVA NELLE PROPOSIZIONI.

455. E così noi abbiamo analizzato l'*identità* che dee trovarsi tra il subietto e il predicato nelle proposizioni vere; e per riassumere, abbiamo distinti:

1° i *dieci predicamenti*, relazioni diverse che i predicati possono avere verso a' subietti;

2° i *sei predicabili ideologici*, sei classi d'idee sotto le quali si possono classificare tutti i predicati possibili;

3° le corrispondenti classificazioni de' subietti;

4° i *nove copulativi*;

5° i *tre modi dialettici secondo i quali i predicati possono congiungersi a' subietti*;

6° e le *tre forme verbali disgiuntive*.

Quest'analisi della proposizione giova a sciogliere le difficoltà, che si potessero opporre alla verità delle proposizioni, traendo in dubbio l'identità tra il predicato e il subietto.

Giova anche a valutare il senso e l'efficacia della proposizione com'è uopo, per non falsare il ragionamento dando alla proposizione un'estensione o un valore che non ha, il che avviene ogni qual volta si pretende, che una proposizione affermi un'identità tra il predicato e il subietto diversa da quella che veramente afferma. A ragion d'esempio, chi assume il predicato « buono » rispetto a Dio, nello stesso senso in che s'assume parlando dell'uomo, può ordire una serie di sofismi fondati sulla confusione delle identità diverse, che in quelle proposizioni si pronunziano.

CAPITOLO XV.

APPLICAZIONE DELLA REGOLA SUPREMA PER RICONOSCERE
QUANDO CI SIA NEL GIUDIZIO L'IDENTITÀ RICHIESTA. —
DUE REGOLE D'APPLICAZIONE.

436. E tuttavia conviene aggiungere altre regole speciali, tendenti a far conoscere, se in una data proposizione ci sia quell'identità che la rende vera.

S'incontrano due casi difficili; il primo, quando non si può facilmente confrontare il predicato col subietto e rilevarne chiaramente la relazione, non essendo l'uno o l'altro di essi espresso in modo perspicuo; il secondo, quando, confrontando il predicato col subietto, non se ne può conoscere immediatamente il nesso senza ricorrere ad un'altra proposizione.

A questi due casi rispondono due regole che insegnano ad applicare la regola suprema, e sono le seguenti:

Regola I che vale pel primo caso: — Ridurre i giudizi alla loro forma semplice, e propria.

Regola II che vale pel secondo caso: — Riferire il giudizio di cui non si vede immediatamente la verità ad un altro giudizio certo, in cui sia implicitamente contenuto.

CAPITOLO XVI.

DELLA PRIMA REGOLA D'APPLICAZIONE: « RIDURRE IL GIUDIZIO
ALLA SUA FORMA SEMPLICE E PROPRIA ».

ARTICOLO I.

CAUSE DELLA FORMA IMPROPRIA.

457. La forma impropria de' giudizi deriva da cinque cause:

1° *Improprietà della forma verbale*;

2° *Composizione*, per la quale il giudizio, che si presenta come un solo, è multiplice perchè ha più subietti o più predicati, o l'uno e l'altro ad un tempo;

3° *Complessità*, per la quale o il subietto, o il predicato, o l'un e l'altro sono complessi;

4° *Implicitezza*, per la quale nel predicato e nel subietto c'è qualche cosa di nascosto e d'oscuro;

5° *Improprietà di linguaggio*.

ARTICOLO II.

GIUDIZI LA CUI FORMA VERBALE NON È PROPRIA.

458. Ogni qualvolta s'attribuiscono ad un subietto relazioni con altre cose, che non gli sono intrinseche, la forma verbale del giudizio non è propria. Poichè in tali giudizi che predicano le relazioni estrinseche, il vero subietto sono le relazioni stesse. Così forma impropria è questa: « Il Verbano è distante da Milano chilometri 66 »; forma propria all'incontro questa: « La distanza tra il Verbano e la città di Milano è di chilometri 66 »; dove si vede che tra il subietto: « La distanza tra il Verbano e la città di Milano », e il predicato: « chilometri 66 » ci può essere identità. Dopo di ciò rimane solo a cercare, se quest'identità c'è o non c'è; e se c'è, cioè se il numero indicato de' chilometri è uguale alla distanza predetta, il giudizio è vero, se non è uguale, il giudizio è falso.

ARTICOLO III.

GIUDIZI COMPOSTI.

459. Ci sono giudizi composti di due maniere:

1° *Espliciti*: quelli che appariscono nella proposizione

nominandovisi più subietti o più predicati separabili, i quali costituiscono altrettanti giudizi semplici, che si possono ridurre in proposizioni distinte.

2° *Impliciti*: quelli che non appariscono nelle proposizioni, nelle quali si nomina un solo subietto e un solo predicato e tuttavia i subietti o i predicati sono più, a cagione che il vocabolo che esprime quel subietto o quel predicato cangia di senso, od ha più sensi. In questi spesse volte è difficile conoscere la pluralità de' giudizi, che si occultano sotto la forma d'un solo giudizio.

460. Diamo qualche esempio degli uni e degli altri.

a) Giudizi composti di più subietti espressi nella proposizione che possono esser veri rispetto ad un subietto, falsi rispetto ad un altro. — « L'uomo e la bestia sono dotati d'intelligenza ». — È chiaro che l'affermazione è vera rispetto al subietto uomo, falsa rispetto al subietto bestia: sono dunque in quelle parole mescolati due giudizi, uno vero, ed uno falso.

SCOLĀ.

461. I. È da notarsi che basta, che sia falso un solo de' giudizi compresi in una proposizione, acciocchè la proposizione intera sia falsa, e si possa negare puramente e semplicemente.

II. Ma dovendo gli uomini che disputano procurare di intendersi, giova aggiugnere la distinzione di ciò che può trovarsi di vero nel giudizio, e di ciò che lo rende falso nel suo tutto.

III. Tutti i giudizi, il cui subietto è una collezione d'individui, sono composti di tanti giudizi quanti sono gl'individui di quella collezione, se il predicato si riferisce a ciascun individuo: « Tutti gli uomini sono dotati d'intelligenza ». In questa proposizione si hanno tanti giudizi, quanti sono gli uomini, e la proposizione è vera perchè è vero quel giudizio di ciascun uomo, e questi giudizi particolari, in cui si può spezzare il giudizio universale, si chiamano dai logici *proposizioni subalterne*.

Talora i subietti sembrano due o più (e quindi due o più giudizi) perchè più cose si enumerano, ma pure non formano che un subietto solo, di quelli che si dicano *complessi*.

« Il rame, lo zinco, lo stagno, e l'antimonio fusi insieme formano il bronzo ». A nessuno di questi quattro metalli presi in separato si può dare il predicato che « formino il bronzo », e quindi tutt'insieme sono un subietto semplice. Per rilevare dunque se nel caso in cui s'enumerano diverse cose nel luogo del subietto, esse costituiscono un subietto solo, o più, conviene considerare la convenienza che ha con esse il predicato, cioè se questo può convenire a ciascuna in separato o all'ente collettivo.

IV. Lo stesso è da osservarsi de' predicati. Se i predicati sono più, separati l'uno dall'altro, costituiscono altrettanti giudizi semplici. Ma se colle parole che esprimono il predicato s'enumerano o s'acceunano più cose inseparabili, formanti un solo predicato complesso, allora il giudizio è uno. Dicendosi: « Questa veste è di materia preziosa e di vago colore » si pronunciano due giudizi distinti: « questa veste è di materia preziosa », e « questa veste è di vago colore ». Ma dicendosi: « questa veste è intessuta d'oro e d'argento » si pronuncia un giudizio solo, di modo che i due giudizi: « questa veste è tessuta d'oro », e « questa veste è tessuta d'argento » non sono compresi in quello, ma sono giudizi differenti.

462. b) Giudizi aventi più subietti o più predicati non espressi nella forma verbale della proposizione, che presenta un subietto solo o un predicato solo.

« L'immagine di Caio ch'io vedo nello specchio è veduta parimenti da tutti quelli che sono nella stanza ». In questo giudizio il subietto « L'immagine di Caio ch'io vedo nello specchio » dice due cose, perchè io posso intendere l'immagine materialmente identica, ovvero l'immagine uguale presso che in tutti i suoi accidenti, ma non identica materialmente e numericamente. Se io intendo questo secondo concetto, il giudizio è vero, perchè tutti vedono un'immagine di Caio quasi perfettamente uguale; ma se io intendo il primo concetto, il giudizio è falso, perchè ciascuno vede l'egual forma riflessuta in un'altra parte dello specchio, mediante diversi raggi di luce che non partono tutti dalle stesse parti del volto di Caio, dalle quali partivano i raggi dell'immagine veduta da me. — Lo

stesso si può osservare d'un'iride celeste riguardata contemporaneamente da molti: tutti vedono un'iride uguale, e non tutti vedono l'iride identica, perchè l'arco celeste si mostra a ciascuno in modo che viene ad avere per centro l'occhio della persona particolare che sta riguardando.

SCOLI.

463. I. Altre volte c'è duplicità o molteplicità di predicato occultata sotto una stessa parola.

Tutti i giudizi che si fanno in conseguenza di sensazioni sono di questo genere. Dicendo: « ciò che io vedo è un uomo », il predicato « un uomo » è duplice perchè con esso io affermo due cose, un uomo apparente, e un uomo reale. Ora il predicato preso nel primo senso dà un giudizio, che ha l'identità richiesta, perchè il « ciò ch'io vedo », ossia la cosa veduta, ha identità con ciò che apparisce alla vista, ma la natura umana, l'anima e l'organizzazione interna del corpo non è visibile, e però non ha identità con « ciò ch'io vedo ». Il predicato dunque nel secondo senso, cioè « un uomo reale » non può essere il predicato se non d'un altro giudizio sottinteso dentro al primo, il quale è il seguente: « L'uomo apparente al mio sguardo è un segno sicuro dell'esistenza d'un uomo reale ». Per veder poi se questo giudizio sia vero, è necessario cercare se c'è identità tra « l'uomo apparente » e « un segno sicuro dell'esistenza d'un uomo reale ». Esaminando questa identità, si trova, ch'ella c'è solamente nel maggior numero di casi, potendo avvenire, che l'uomo apparente al mio sguardo sia una statua di cera presa da me per un uomo vivente. Ond'è uno di que' giudizi, i quali hanno una grande probabilità, ma non una assoluta certezza.

Dicasi il somigliante del giudizio: « questa stoffa è verde ». Il predicato *verde* può significare due cose o la *sensazione* del color verde, o la *causa* di questa sensazione. Se col predicato *verde* s'intende la causa della mia sensazione del color verde, in tal caso (supponendo la mia vista sana) io trovo una identità tra questa causa e la stoffa, perchè appunto so che quella stoffa esiste, perchè è causa delle mie sensazioni, tra le

altre del verde, onde dicendo « questa stoffa », e dicendo « causa di queste mie sensazioni » dico il medesimo: solamente che nell'atto in cui vengono prodotte le mie sensazioni, quella stoffa è veramente causa attuale, e quando la stoffa è riposta nel cassetto ella non è più che causa potenziale. Ma se per verde io intendo la sensazione stessa del verde, in allora non c'è identità tra la mia sensazione e il corpo che me la produce, perchè il corpo bruto non può esser subietto di alcuna sensazione e quindi il giudizio è erroneo.

Lo stesso convien dire di tutte le qualità seconde de' corpi rilevate co' nostri sensori e pronunciate in somiglianti giudizi complessi.

Questi giudizi in cui la pluralità de' subietti e de' predicati è velata dalla semplicità de' vocaboli, non si possono discernere che con una sagace meditazione sul valore de' vocaboli che li esprimono, piuttosto che con regole speciali.

ARTICOLO IV.

GIUDIZI IN CUI IL SUBIETTO È COMPLESSO.

464. Il giudizio non dicesi *composto*, ma *complesso*, quando il subietto è unico, e il predicato è unico, ma l'uno o l'altro di essi, o tutt'e due hanno varie determinazioni. « Colui che lontano da negozi, senz'essere aggravato di debiti, coltiva i paterni campi co' propri buoi, è felice ». Il subietto di questo giudizio è un uomo che 1° è lontano da' negozi, 2° non ha debiti, 3° coltiva i campi paterni, 4° co' propri buoi. Qualora una sola di queste condizioni mancasse, il subietto del giudizio non sarebbe più quello.

SCOLIO.

465. Il predicato si congiunge al subietto in quanto questo è uno, sebbene risultante da più parti, le quali separate dal subietto medesimo, non ne conservano l'identità.

466. Ne' giudizi che hanno un subietto complesso si devono distinguere le circostanze che determinano il subietto, dalle *proposizioni puramente incidenti* che vi si mescolano,

I. Talora è difficile o non si può discernere, se tali proposizioni sieno puramente *incidenti*, ed *esplicative*, ovvero sieno *determinative* del subietto o del predicato, e allora nascono dispute sulla verità del giudizio. Chi dicesse: « Napoleone, che morì all'Isola dell' Elba, conquistò due volte l' Italia » pronuncierebbe un giudizio colla proposizione incidente falsa « che morì all'Isola dell' Elba ». Quindi potrebbe nascere la disputa se quel giudizio fosse vero o falso. Chi lo sostenesse vero, prenderebbe la locuzione « che morì all' Isola dell' Elba » come meramente incidente ed *esplicativa*. Ma altri potrebbe negare la verità di quel giudizio dicendo non esser vero che quel Napoleone che morì all'Isola dell'Elba conquistasse due volte l'Italia, perchè un tale Napoleone non ci fu mai, prendendo la stessa locuzione come *determinativa* del subietto. Il difetto è nella proposizione, piuttosto che ne' disputanti, e la disputa non si può sciogliere stando alle parole, ma solo ricorrendo all'interpretazione della mente di chi le pronunciò.

467. II. Devesi ancora osservare, che il subietto, preso da sè solo, non afferma cosa alcuna, se non una mera possibilità, e però non è falso, nè vero, benchè potrebbe essere assurdo, se involgesse contraddizione. Così in questo giudizio: « quegli uomini che non commettono alcun peccato veniale in tutta la loro vita meritano un premio speciale », il subietto non afferma già che ci sieno di tali uomini, onde quantunque non ce ne fossero, pure sarebbe vero che tali uomini considerati nella mera possibilità, meriterebber un premio speciale. Ma se si trattasse d'un subietto impossibile, ci avrebbe non *falsità*, ma *assurdo*, come dicendosi: « le anime quadrate sono più sapienti delle anime rotonde », perchè l'esprimere un'idea che non è idea, non è *affermare* (a cui si riferisce il falso ed il vero), ma *opinare* o pronunciare un *assurdo*; il quale, se così piacesse, si potrebbe in qualche modo chiamare « la falsità non de' giudizi, ma delle idee opinative » che non sono propriamente idee.

468. Anche i giudizi *complessi*, come abbiamo detto de' composti, sono di due generi:

1° complessi *espliciti* — quelli la cui complessità apparisce manifesta ne' vocaboli;

2° complessi *impliciti* — quelli la cui complessità non apparisce, ma si nasconde ne' vocaboli, che nelle lingue de' popoli colti principalmente, indicano con una sola parola più determinazioni. A ragione d'esempio, una sola forma d'un verbo indica la persona, l'azione o la passione determinata, il numero, il tempo, e il modo: indi si possono esprimere più giudizi o un giudizio complesso in una proposizione semplice all'apparenza, perchè composta di tali vocaboli.

469. Tutti i giudizi hanno qualche *complessità*, eccetto i primitivi, ne' quali nè il soggetto nè il predicato hanno determinazioni, come: « l'essere è », ecc. Perciò tutti, eccetto questi, per via d'analisi si possono risolvere in più giudizi. Qual giudizio in apparenza meno complesso di questo: « Bruto uccise il Dittatore »? E pure esso si può risolvere ne' giudizi seguenti: 1° un uomo uccise un vivente, 2° quest'uomo che uccise un vivente fu Bruto, 3° questo vivente ucciso da Bruto fu un uomo, 4° quest'uomo ucciso da Bruto fu Dittatore, 5° questo Dittatore è ben noto (dicendosi *il* Dittatore, piuttosto che *un* Dittatore).

470. In tali giudizi elementari d'un giudizio complesso, l'ultimo suppone i precedenti.

Ciascuno de' giudizi elementari, può esser vero o falso: ma il giudizio totale non è vero, se non sieno veri tutti que' giudizi elementari, di cui il giudizio complesso risulta.

COROLLARIO.

Quando a tali giudizi si dà una negativa semplice, altro con essa non si fa che negare l'ultimo giudizio elementare, e non i precedenti, che possono esser veri o falsi, rimanendo tuttavia falso il giudizio totale.

SCOLIO.

471. Se poi il giudizio totale non è semplice ed uno, ma ne include implicitamente un altro, egli non appartiene per questa ragione ai giudizi *complessi*, ma ai giudizi *composti*. In

tal caso volendo negare tutto ciò che si asserisce nel giudizio, non basta dare una negativa al giudizio totale, ma conviene negare anche il giudizio implicito: altramente rimane non negato, e può credersi concesso per vero: per esempio se contro chi pronuncia questo giudizio: « il tal giudice continua a vendere la giustizia », si negasse semplicemente che il tal giudice continui a vendere la giustizia, implicitamente si concederebbe, o certo non si negherebbe, che per addietro la vendesse; perchè nel verbo *continua* giace il giudizio implicito che la vendesse anche per innanzi.

Quindi i Logici osservano che tutti i giudizi che si formano co' verbi che esprimono *cominciamento*, *continuazione*, o *fine* danno luogo a giudizi non complessi, ma composti di più giudizi, de' quali uno o più rimane implicito.

ARTICOLO V.

GIUDIZI, NE' QUALI È QUALCHE COSA D'IMPLICITO, CHE CONVIENE RENDERE
ESPlicito PER RICONOSCERE SE CI ABBA L'IDENTITÀ RICHIESTA
TRA IL SUEtTO ED IL PREDICATO.

472. La matematica offre molti di questi giudizi ogni qual volta fa intervenire ne' suoi ragionamenti il concetto dell'*infinito*, perchè l'infinito o numerico, o d'uno spazio misurabile non è mai dato esplicitamente nè al pensiero, nè al calcolo, ma è sempre un infinito implicito che si *suppone* entrare nel calcolo. Prendiamo una qualunque serie infinita, la cui somma sia un numero determinato, limite a cui la serie continuamente s'avvicini. La legge generale di questa maniera di serie è la seguente: « supposto che il primo termine della serie sia un numero minore di quello che dee risultare dalla somma della medesima, e i termini progressivi siano tutti una data frazione della differenza che passa tra la somma de' termini precedenti e la somma totale, a cui si vuol pervenire, la serie si avvicinerà sempre più a questa, senza mai raggiungerla. Sia la somma o il limite il numero 2, e la frazione che costituisce la proporzione de' termini sia $\frac{1}{2}$; avremo la seguente serie $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$ ecc., dove ogni termine s'avvicina al numero 2 d'una metà della

differenza che rimane, onde per quanto si prolunghi la serie è impossibile pervenirvi per la legge stessa secondo cui la serie progredisce. Ora i matematici pongono la proposizione:

« L'indicata serie proseguita all'infinito è uguale al numero 2 ». Questa proposizione è ella vera o falsa? Convien verificare l'identità tra il subietto « questa serie proseguita all'infinito », e il predicato « il numero 2 ». Ma affinchè si potesse fare questo confronto sarebbe necessario avere esplicitamente davanti tutta la serie proseguita all'infinito. Ora una tal serie infinita non solo non può spiegarsi davanti alla mente dell'uomo, ma è impossibile ed assurda, perchè o si cessa, quando che sia, d'aggiunger termini alla serie, e in tal caso non si produce all'infinito; o si continua, e fino che si continua non è infinita: dunque la serie esplicita all'infinito è un concetto che implica una vera contraddizione. Lo stesso si prova più direttamente in questa maniera: « il numero de' termini o è determinato, o indeterminato: se è indeterminato, non si sa qual sia e però non si può averlo esplicito in atto: se è determinato, è finito: dunque un numero di termini infinito ripugna ». Dovendosi paragonare il predicato ed il subietto per conoscere se sono identici o no, e quindi se il giudizio è vero, o no, ci incontriamo in un predicato semplice da confrontarsi con un subietto che involge contraddizione: il giudizio dunque è apparente e solo *opinabile*, ma in se stesso assurdo. All'incontro è evidentemente vero quest'altro:

« La serie $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{8}$ ecc., aggiungendo sempre novi termini,

si può avvicinare tanto al numero 2, che la differenza sia minore di qualunque data quantità per minima che sia ».

ARTICOLO VI.

GIUDIZI ESPRESSI IN UN LINGUAGGIO IMPROPRIO OD EQUIVOCO.

§. 1.

Dell'oscurità e dell'equivocità del linguaggio.

473. Il linguaggio è improprio e sovente equivoco:

1° quando devia dall'uso comune, o il vocabolo stesso si

suole usare in più sensi, o comechessia s'adopera in più sensi nello stesso ragionamento; e degli errori che da queste cause nascono abbiano parlato;

2° quando s'usano i vocaboli in un senso figurato, come: « il cielo ride — l'uccello saluta l'aurora — i fanciulli sono planticelle da coltivarsi con ogni cura » ecc.

474. Le proposizioni figurate non si possono bene spesso giudicar vero o false con sicurezza, se non convertendole in proposizioni composte di parole proprie.

SCOLIO.

Regole del parlare figurato:

a) Non si devono usare figure senza dare a conoscere, che quello che si dice va inteso in senso figurato, e la figura non dee rendere ambiguo il senso proprio che si vuole esprimere, almeno se ciò non si fa in proposito, per onesta cagione;

b) Nell'interpretare gli altrui discorsi si dee presumere che i vocaboli sieno usati in senso proprio;

c) Convieni evitare il figurato nelle scienze e nelle discussioni in cui si cerca solamente di conoscere la verità naturale e sensibile; ma è utile o necessario a spiegare e illuminare meglio ciò che già si conosce, ad eccitare gli affetti, e a dare una direzione ed una costanza all'attenzione quando si parla di cose che non cadono sotto i sensi, o finalmente quando, trattandosi di cose, che non si possono conoscere per altra via, si ricorre alle analogie che hanno con altre cose note per dirigerle a quelle la mente;

d) Quando il linguaggio proprio è mescolato col figurato, conviene distinguere la parte che appartiene alla figura da quella che è espressa con proprietà.

475. Spesso il linguaggio con una sola parola segna molti concetti e così aiuta la mente a concepire *oggetti complessi*. Di più con un solo vocabolo esprime *molte operazioni* dello spirito, che si fanno successivamente, talora anco contemporaneamente, implicandosi l'una nell'altra.

Quindi è necessario, per conoscere la verità o falsità de' giudizi, *definire* accuratamente e con più o men d'analisi le parole che si usano in tali proposizioni.

ROSMINI, *Logica*

§ 2.

Della definizioni.

476. Le definizioni sono de' *giudizi* espressi in proposizioni, ne' quali si convertono gli *oggetti* della mente, nel modo che abbiamo indicato.

Il carattere proprio della definizione si è, che la proposizione abbia per base un concetto di maggior *estensione* dell'oggetto che si vuol definire, il quale concetto venga ristretto dalla differenza, che passa tra quel concetto più esteso e l'oggetto.

Così la definizione differisce da un semplice sinonimo, come dicendo: gli astri sono stelle (1).

477. Si distinguono due maniere di definizione, la *definizione del nome*, e la *definizione della cosa*.

Colla definizione del nome s'indica l'oggetto a cui significare s'usa un vocabolo, p. e. « chiamo anima sensitiva il principio che sente ».

Colla definizione della cosa si esprime la cosa più o meno determinata ed analizzata, p. e.:

« Il principio che sente è un ente semplice, che ha per termine un esteso con varie qualità e soggiacente a varie modificazioni ».

478. La definizione del nome serve di *principio* non controverso al ragionamento.

479. I vocaboli si devono usare, ove si possa, secondo il valore che dà loro l'uso.

Qualora nell'uso si abbiano più significati, o significati poco precisi, prima di procedere avanti col discorso conviene dichiarare quale sia il preciso senso che loro si assegna.

SCOLIO.

Chi definisce un vocabolo attribuendogli un significato che non è dell'uso, questi peccherà di lingua non pura, ma non commette peccato di ragionamento, purché il significato arbitrario che gli assegna sia preciso, e lo mantenga costantemente in tutto il ragionamento.

(1) Cf. Arist. *Metaph.* VI (VII), 4; *Postor.* II, 10.

COROLLARI.

I. Quindi è permesso a tutti quelli che ragionano di prendere un suono, sia egli un vocabolo usato o no, e attribuirgli un senso, e tutti quelli che vogliono seguire quel ragionamento, e giudicarne la rettitudine, devono intendere quel suono o quel vocabolo nel senso determinato da chi ragiona.

II. Di qui la regola importante, che non si devono far quistioni di parole « quando il senso delle parole sia definito » appunto perchè colui che fa un ragionamento ha il diritto d'assegnar loro un senso a suo arbitrio, senza riguardo all'uso, purchè lo definisca, e poi nol muti senza darne avviso.

480. La definizione del nome è utilissima per sapere con precisione ciò di cui si parla, ed anco per abbreviare il discorso sostituendo un solo vocabolo a molti, con cui si dovrebbe altrimenti esprimere la cosa di cui si parla.

Ma la definizione de' nomi non vale a provare che la cosa definita sia esistente, o a stabilire quale sia la natura della cosa esistente. Commetterebbe errore chi argomentasse così:

« Chiamo gravità quel principio interno pel quale le pietre, non sostenute nè spinte, si movono verso la terra ».

« Dunque questo principio interno è quello che fa cadere i corpi in terra ».

Chi volesse definire così il vocabolo *gravità*, ne avrebbe il diritto, ma non avrebbe già ragione di concludere che la gravità così definita esista, o che quella definizione esprima la natura della gravità esistente. La definizione dunque del nome non fa conoscere altro, se non il significato che chi parla attribuisce al nome; il qual significato può anch'essere una cosa assurda, o imaginaria.

481. Quando dunque si tratta di definire una cosa esistente, o una cosa determinata e conosciuta da quelli a cui si ragiona prima di definirla, la definizione può essere impugnata, e per fondarci sopra un ragionamento conveniente, conviene che sia ammessa da ambe le parti. Ma queste appunto si dicono *definizioni di cose*.

La *definizione della cosa* è una proposizione, che esprime un oggetto determinato con altri indizi precedenti alla definizione,

a cui si danno colla definizione stessa tali caratteri che la distinguano da ogni altro.

Quindi ci hanno:

1° definizioni che esprimono l'essenza della cosa, p. e. « l'uomo è un soggetto sensitivo, intellettuale e volitivo » ;

2° definizioni, che esprimono ciò che la cosa ha di *proprio*, cioè qualità e condizioni che sono esclusivamente della cosa definita e di nessun'altra, p. e. « l'uomo è quell'animale che parla » ;

3° definizioni che determinano la cosa per mezzo delle sue relazioni proprie, p. e. « Milano è una città che si trova al sud-est di Parigi alla distanza di chilometri 835 » .

Queste tre maniere di definizioni si possono chiamare, definizioni *essenziali*, definizioni *proprie*, definizioni *indicative*.

La prima classe di queste definizioni è la più perfetta: poi la seconda: poi la terza.

482. Tutto ciò che si può dire della cosa in queste tre maniere di definizioni o in due di esse, può raccogliersi in una definizione sola, che dicesi *definizione descrittiva* e che costituisce una quarta classe di definizioni.

Ora il predicato, appartenga a qualsivoglia classe la definizione, può essere espresso in un modo o meno o più analitico. Egli è chiaro che quanto più il predicato si porge nella definizione analizzato, tanto è più perfetta la definizione.

COROLLARI.

483. Quindi ogni cosa che si definisce ammette un gran numero di definizioni tutte vere, ma alcune meno ed altre più analizzate.

484. Una proposizione nella quale il predicato sia un vocabolo più noto sinonimo del subietto, come: « gli astri sono le stelle » può tenere luogo d'una definizione del nome, venendo a significare che il vocabolo *astri* significa lo stesso che il vocabolo *stelle*, e non serve ad altro che a far intendere, a chi sa che voglia dire il vocabolo *stella* ed ignora che cosa voglia dire il vocabolo *astro*, qual valore abbia quest'ultimo vocabolo.

COROLLARIO.

485. Laonde se per scienza intendiamo la dottrina ben ordinata d' un dato oggetto conoscibile, ogni scienza incomincia da una definizione sintetica sufficiente a fare intendere la cosa di cui si vuol trattare, al che basta la *definizione del nome*, e finisce con una *definizione della cosa* sommamente analizzata, che riassume in sè tutta la scienza di quella cosa.

CAPITOLO XVI.

DELLA SECONDA REGOLA: « RIFERIRE IL GIUDIZIO, DI CUI NON SI VEDR
IMMEDIATAMENTE LA VERITÀ, AD UN ALTRO GIUDIZIO CERTO
IN CUI ESSO SIA IMPLICITAMENTE CONTENUTO ».

486. Abbiamo accennati i casi ne' quali la proposizione della cui verità si vuol giudicare, trovasi esposta in forma impropria, o confusa, ed abbiamo detto che in tali casi conviene prima ridurla alla forma propria, e semplice, acciocchè, avendosi presente all' animo un unico subietto, e un unico predicato, si possa giudicare se tra l' uno e l' altro corra quell' identità che s' afferma col giudizio.

Ma talora, anche dopo fatto tutto ciò, non s' arriva a conoscere, se tra il subietto e il predicato intervenga quel nesso d'identità, in cui consiste la verità del giudizio, e allora conviene por mano alla seconda delle accennate regole, che è « riferire il giudizio a qualche altro giudizio di cui si conosce la verità ».

ARTICOLO I.

DUE CASI, NE' QUALI NON SI PÒ CONOSCERE, SE NELLA PROPOSIZIONE CI SIA L'IDENTITÀ RICHIESTA TRA IL SUBIETTO ED IL PREDICATO.
SENZA RICORRERE A QUALCHE NOTIZIA ESTRANEA ALLA PROPOSIZIONE.

487. La ragione ond' accade, che anche ne' giudizi che hanno la forma semplice e propria, non si possa discernere se ci sia l'identità richiesta, si è « il non aversi una cognizione abbastanza chiara o piena del subietto o del predicato ». Qualora

questi due termini si conoscessero compiutamente, sarebbe facile vedere se l'uno d'essi abbia l'identità che si afferma coll'altro.

Ogni cosa si può conoscere in diversi modi: di qui le varie definizioni della cosa medesima.

Qualche cognizione d'una cosa c'è ogni qualvolta s'intenda una delle sue definizioni, foss'anco la definizione del nome, colla quale s'intende almeno qual sia la cosa segnata con quel nome.

Ora essendoci nello stesso oggetto più cose da conoscere, e non conoscendosi tutte, avviene che ogni qualvolta l'identità parziale che si predica tra un subietto ed un predicato, cade tra quelle cose che nel detto subietto o nel detto predicato s'ignorano, non si possa giudicare se la detta identità esista o no, e però se sia vero o falso il giudizio.

SCOLIO.

Quindi la ragione, perchè conoscendosi pure in qualche modo il subietto ed il predicato d'un giudizio, non si possa talvolta pronunciare sulla sua verità: non si conoscono il subietto ed il predicato pienamente, e appunto s'ignorano rispetto a quell'elemento che costituisce la relazione di identità, di cui si dee pronunciare.

488. Quando dunque si presenta alla mente un giudizio possibile, ridotto alla sua più semplice e più propria espressione, di cui non si sappia conoscer subito la verità e la falsità, ha luogo uno di questi due casi:

1° o l'ignoranza di quegli elementi del subietto o del predicato che c'impedisce di conoscere la verità o falsità del giudizio è *assoluta*, di maniera che non si conoscano nè pure implicitamente e sotto altre forme;

2° ovvero è un'ignoranza *relativa* alla forma nella quale il subietto ed il predicato sono presentati, ma sott'altre forme si conoscono.

489. Il primo caso ha luogo solamente in quel genere di giudizi che abbiain chiamati d'*aumento*, co' quali si afferma la realtà dell'essere. Quando di questa realtà non abbiamo avuta

esperienza, o non l'abbiamo imparata a conoscere dall'altrui autorità (per quanto l'autorità ci può far conoscere le cose reali), allora non ci è possibile di conoscere se sia vero o falso quel giudizio, che tratta d'una tale realtà.

Il secondo caso ha luogo in tutti i giudizi ideali, o in quelli, ne' quali si parla d'una realtà che fu da noi sperimentata, o conosciuta per autorità, e onde abbiamo tratto de' principi e delle leggi razionali.

ARTICOLO II.

A CHE SI DEE RICORRERE NE'DUE CASI ACCENNATI PER RILEVARE SE C'È O NON C'È L'IDENTITÀ TRA IL PREDICATO ED IL SOMETTO.

490. Nel primo caso non c'è altra via d'avverare que' giudizi se non quella di procacciarsi la cognizione che ci manca, o da noi stessi cercando qual è nel fatto la natura delle cose, o per mezzo d'altri, cioè dall'autorità di quelli che la conoscono.

I fatti della natura si rilevano per via d'osservazioni, d'esperienze, e d'induzioni: delle quali cose parleremo in appresso.

COROLLARIO.

491. È dunque un errore il credere, che col solo uso della dialettica che è l'arte della disputa, si possano venire a conoscere tutte le cose. Quelle che dipendono dalla natura de' fatti, se questi non sono stati bene rivelati colla percezione e coll'osservazione, non si possono conoscere per nessuna argomentazione, o disputa.

L'argomentazione non fa, se non

1° rendere esplicite quelle verità che già si conoscono implicitamente in altre;

2° tra queste ci può essere anche l'*esistenza* di qualche fatto, di cui si conosce la *natura*, ma non mai si può conoscere questa natura a pieno per via di semplice argomentazione, p. e. si può trovare l'esistenza d'un astro col calcolo, ma non si potrebbe trovare se non si conoscesse prima per esperienza, che cosa è un astro, e se non si fossero prima osservati altri astri.

E perciò era scienza falsa e vana pretensione quella d'alcuni dialettici, che credevano col maneggio di alcuni schemi, e formule ideali e dialettiche, poter arrivare a conoscere qualunque verità.

492. Nel secondo caso soltanto, cioè quando non manca la prima materia della cognizione, a distinguersi se il giudizio è falso, o vero, vale l'argomentazione.

E questo accade in due modi:

1° Qualora si possa arrivare a conoscere, che il giudizio di cui si tratta va in contraddizione con un'altra proposizione certamente vera, si raccoglie che il giudizio è *falso* :

2° Qualora si possa arrivare a conoscere, che il giudizio di cui si tratta è implicitamente contenuto in un'altra proposizione certamente vera, si raccoglie che anch'egli è vero.

SCOLIO.

Se si dimostra soltanto che il giudizio di cui si tratta non cade in contraddizione con nessuna di quelle proposizioni che si conoscono vere, non è ancora dimostrato, che il giudizio sia vero.

COROLLARIO.

493. La dimostrazione dunque della verità d'un giudizio che non è evidente e che ha bisogno d'essere provato, non si può fare che in due modi :

1° riconoscendo o dimostrando che la proposizione contraddittoria al giudizio di cui si tratta, è falsa; il qual caso è un'applicazione del principio d'identità in quanto contiene implicitamente quello di contraddizione; « l'essere esclude il non essere » che nell'applicazione prende la forma dell'antitesi : « di due affermazioni contraddittorie, se l'una è vera, l'altra è falsa, e viceversa » :

2° riconoscendo o dimostrando, che il giudizio di cui si tratta è implicitamente contenuto in una proposizione che già si conosce certamente vera, il qual caso è un'applicazione del principio d'identità « l'essere è l'essere », che nell'applicazione prende questa forma : « quello che è vero (implicitamente), è vero (esplicitamente) ».

ARTICOLO III.

OGNI QUALVOLTA UNA PROPOSIZIONE È CONTRADDITTORIA
D'UN' ALTRA PROPOSIZIONE VERA, È FALSA,
E OGNI QUALVOLTA È CONTRADDITTORIA D'UN' ALTRA FALSA, È VERA.

§ 1.

*Regole per conoscere quando due proposizioni sieno
contraddittorie solamente in apparenza.*

494. Cominciando dal primo di questi due modi d'accertare la verità o la falsità d'un giudizio, conviene prima saper conoscere quali sieno le *proposizioni contraddittorie*.

La prima regola per non confonderle con quelle che potrebbero parer tali e non essere, è quella che abbiamo data « vedere se le due proposizioni ammettono un predicato ed un subietto identico, di maniera che non rimanga la diversità che nella copola, nell'una affermativa, nell'altra negativa ».

La seconda regola è questa: « vedere se tra le due proposizioni, affermativa e negativa, ce ne possa esser di mezzo alcuna'altra: poichè due proposizioni non sono contraddittorie quando tra esse se ne può concepire una media.

Le quali regole valgono per le proposizioni semplici, e le composte devono ridursi prima a giudizi semplici, acciocchè l'applicazione riesca sicura. Talora però si possono anche applicare immediatamente a' giudizi composti.

SCOLIO.

495. « Tutti gli uomini sono dotati d'intelligenza », è un giudizio composto, avendo per subietto una collezione d'individui. La proposizione esplicitamente contraddittoria è quella che nega che « tutti que' giudizi impliciti sieno veri » bastando un solo che sia falso, a render falsa la proposizione nella sua universalità. Onde la negazione della contraddittoria di tali giudizi può essere apposta anche al subietto, di cui con ciò si toglie l'universalità. Alla detta proposizione dunque sono ugualmente contraddittorie queste due: « tutti gli uomini non sono dotati d'intelligenza », e « non tutti gli uomini sono dotati

d'intelligenza ». Nella prima forma si nega il predicato di quel subietto universale, nella seconda si accorda il predicato, ma si nega l'universalità del subietto, il che viene al medesimo.

496. La seconda regola è necessaria per applicare bene la prima. Poiché il subietto ed il predicato potrebbero avere un'identità solamente *verbale*, e nel fatto aver perduta nelle due proposizioni la sua identità. Conviene dunque che il subietto ed il predicato sieno identici, preso l'un e l'altro nello stesso senso e sotto lo stesso rispetto: e questo s'avvera quado le due proposizioni non ammettono una media tra esse.

497. Se dunque il subietto, quantunque sembri rimanere il medesimo, cangia veramente di significato nella mente di chi proferisce ed ascolta le due proposizioni, in modo che diventi nella proposizione negativa un subietto diverso, esse proposizioni sono contraddittorie soltanto in apparenza, e possono esser vere entrambe.

E questo avviene:

1° quando il *subietto* nelle due proposizioni di qualità opposta, cioè affermativa l'una e negativa l'altra, non essendo espresso con tutte le sue necessarie determinazioni, rimane sottintesa quella determinazione appunto che lo lega col predicato. — Allora determinandosi il subietto dal pensiero di chi parla e di chi ascolta in un modo nella proposizione affermativa, e in un altro nella negativa, esso si cangia occultamente, e le due proposizioni possono esser vere entrambe.

498. Il che ha luogo:

a) in quelle proposizioni, nelle quali il subietto è formato da *alcuni individui* indeterminati. — Così le proposizioni: « alcuni uomini sono giusti », « alcuni uomini non sono giusti » hanno la forma verbale contraddittoria, perchè il subietto ed il predicato sono verbalmente identici: pure non sono contraddittorie in fatto perchè quegli « alcuni uomini » che nella seconda proposizione si dicono non esser giusti, non sono gli stessi « alcuni uomini », che nella prima si dicono esser giusti, ma altri; onde di fatto il subietto è cangiato.

SCOLIO.

Lo stesso sarebbe se invece di « alcuni uomini », si ponesse

un numero qualunque, p. e. « venti uomini » perchè il numero non determina ancora di quali individui si parli (1).

499. b) In quelle proposizioni nelle quali il *subietto* espresso collo stesso vocabolo è una entità relativa e non vi si esprime la relazione a cui si riferisce il predicato. — Così queste due proposizioni: « la consuetudine A è utile »; « la consuetudine A è disutile », possono essere vere entrambi e quindi non contraddittorie, perchè il subietto « la consuetudine A » manca delle determinazioni a cui si riferisce il predicato « è utile ». Infatti non è forse quella nulla consuetudine che sia utile o disutile, ma quella consuetudine unita a certe circostanze, in quel tempo, in quel popolo: il subietto dunque di tali proposizioni non si trova pienamente espresso dalle parole, ma in parte sottinteso.

500. c) In tutte quelle proposizioni in cui il subietto ammette più significati, p. e. « la ragione è legislatrice dell'uomo », « la ragione non è legislatrice dell'uomo » possono esser vere, purchè s'intenda la prima della ragione oggettiva, o anche della ragione semplicemente ed assolutamente presa, e la seconda della ragione come facoltà soggettiva dell'uomo stesso, che riceve la legge, ma non la dà.

501. 2.^o Quando il *predicato*, quantunque verbalmente rimanga il medesimo, tuttavia cangia di significato nella mente di chi parla ed ascolta perchè dalle sole parole non è pienamente determinato, le due proposizioni non sono contraddittorie se non apparentemente.—

Prendiamo l'esempio de' predicati che esprimono quantità relative, come in queste due proposizioni: « questa casa è grande », « questa casa non è grande ». Essendo il grande e il non grande quantità relative, un principe può dire con verità d'aver la casa non grande, e un privato può con uguale verità chiamar grande quella stessa casa.

scorli.

502. 1. L'indeterminazione d'una proposizione può anche cadere nella copula, p. e. quando il verbo si può prendere in

(1) I logici vogliono chiamare tali proposizioni *subcontrarie*, quasi vogliono dire « un po' contrario, apparentemente contraria ».

un senso traslato ed in un senso proprio, come in questa proposizione: « il mondo ammutoli nel cospetto di Alessandro »: la parola *ammutoli* ha una significazione traslata, e quindi la stessa proposizione, verbalmente presa, può essere affermata e negata secondo che ella s'intende in senso traslato, o proprio.

II. L'indeterminazione della copula nondimeno qui è solo *verbale*, e in verità appartiene solitamente al subietto od al predicato. E nel vero la pura copula non è altro che il verbo *È*, onde la proposizione della si converte in quest'altra: « il mondo È restato mutolo »; dove si vede che ciò che resta indeterminato non è la copula *È*, ma il predicato « restato mutolo ».

E nondimeno può rimanere nella stessa copula *È* qualche equivoco, quand'ella si prende ad esprimere non il puro atto di essere, ma l'atto d'essere sotto alcuna delle sue tre forme. Così dicendosi: « la tal cosa è » si può intendere ugualmente, che « è possibile », e che « è reale », e quando c'è pericolo di tale equivoco, è necessario dichiararlo coll'esprimere la forma dell'essere che s'intende significare.

III. I giudizi ne' quali o il predicato, o il subietto, o il loro nesso rimane indeterminato, o in qualunque sia maniera suscettivo di più significati, sono una fonte di dispute interminabili ed inutili.

COROLLARI.

503. I. Da tutto questo si raccoglie quest'altra regola: « Non si può giudicare con sicurezza se due proposizioni che verbalmente hanno il subietto ed il predicato identico, e la copula affermativa l'una, negativa l'altra, sieno contraddittorie » se non ad una di queste due condizioni:

1° che il subietto, il predicato e la copula sieno pienamente determinati dalle parole stesse in cui sono espresse le proposizioni;

2° o che si conosca in altro modo come i detti tre termini siano determinati dalla mente di chi le proferisce.

II. Questa stessa regola può ricevere una forma più generale così: « Non si può accertare se due proposizioni l'una

affermativa, l'altra negativa, sieno contraddittorie, se i due subietti e i due predicati, e il significato della copula *essere*, non è pienamente determinato », in qualunque modo poi si riesca a determinarlo.

III. Quindi « non si può giudicare delle contraddittorietà di due proposizioni se non s'intende pienamente il valore dei subietti, de' predicati, e della copula ».

§ 2.

Come si conoscano le proposizioni veramente contraddittorie.

504. Una proposizione può contenere una contraddizione con un'altra vera in due casi,

1° quando quest'altra è la sua contraddittoria;

2° quando quest'altra è una sua contraria.

Talora non s'intende a pieno il valore de' due subietti, e però si prende per proposizione *contraddittoria* quella che è *contraria*, p. e. quando la negazione è fuor di luogo, cioè non annessa alla copula, ma al subietto od al predicato, comè in queste due proposizioni: « Tutti gli uomini sono dotati d'intelligenza », « Nessun uomo è dotato d'intelligenza ». Esse non sono contraddittorie, benchè inconsideratamente si possano creder tali, poichè chi esamina il loro valore, trova che la seconda nega più di quello che la prima asserisce.

Le contraddittorie sono :

« Tutti gli uomini sono dotati d'intelligenza »,

« Tutti gli uomini non sono dotati d'intelligenza ».

All'incontro la proposizione: « Nessun uomo è dotato d'intelligenza », equivale a queste due, la prima delle quali c'è implicita:

« Tutti gli uomini non sono dotati d'intelligenza » che è la contraddittoria; anzi

« Un solo uomo non è dotato d'intelligenza » che è il di più che aggiunge.

Questa seconda dunque ha anch'essa la sua contraddittoria, cioè:

« È falso che un solo uomo non sia dotato d'intelligenza ».

Ora se quest'ultima è falsa, è falsa tutta la proposizione composta: « nessun uomo è dotato d'intelligenza ».

305. Sebbene l'intera proposizione sia falsa, tuttavia può contenere un giudizio implicito vero, e questo essere la contraddittoria della prima. Dunque anche la prima può esser falsa.

COROLLARI.

506. I. Queste proposizioni *contrarie* dunque possono essere entrambi false, benchè non possano riuscire mai entrambi vere. Esempio:

- Tutti gli uomini sono giusti •,
- Nessun uomo è giusto •.

Questa seconda contiene implicitamente la contraddittoria: « Tutti gli uomini non sono giusti », la quale è vera, e però è falsa la prima a cui contraddice: « Tutti gli uomini sono giusti ».

Ma poichè la proposizione esplicita « Nessun uomo è giusto », è falsa, quindi entrambi sono false.

II. L'una delle due contrarie è vera quando la proposizione implicita della negante, che è la contraddittoria, è falsa; e allora anche l'intera proposizione negante è falsa. Esempio:

- Tutti gli uomini non sono dotati d'intelligenza •, e
- Nessun uomo è dotato d'intelligenza •, sono entrambi false.

Dunque è vera la contraria:

- Tutti gli uomini sono dotati d'intelligenza •.

SCOLI.

507. I. Oltre le proposizioni *contraddittorie* e le *contrarie*, ci sono le proposizioni *aumentative*, delle quali l'una può esser vera e l'altra falsa, e la falsa contenere una *subcontraria* vera. Esempio: « Alcuni uomini sono virtuosi », « Tutti gli uomini sono virtuosi ». Questa seconda che è falsa, ha per proposizione implicita: « Alcuni uomini sono virtuosi », che è vera, e che è la subcontraria dell'altra pure vera: « Alcuni uomini non sono virtuosi ».

II. Se la proposizione contraria « Nessun uomo è giusto » si converte in un'altra che ritenga lo stesso subietto e cangi

il predicato col trasporto della negazione, avremo quest'altra:
 « Tutti gli uomini sono non giusti », la quale pure dice due cose, cioè: « Tutti gli uomini non sono giusti », « e Tutti gli uomini sono non giusti ». Nega dunque ancora più di quello che è necessario a render falsa la prima.

ARTICOLO IV.

APPLICAZIONE DELLA REGOLA ALLE PROPOSIZIONI COMPOSTE.

508. Una proposizione è falsa nel suo intero ogni qualvolta c'è qualche cosa di falso in ciò che afferma, benchè non tutto sia falso.

Quindi la contraddittoria d'una proposizione composta riceve due forme, perchè racchiude la contraddizione tanto quella proposizione che nega tutto ciò che afferma la prima, quanto quella che nega una parte di ciò che afferma la prima: in entrambi i casi avendosi due proposizioni che non ammettono in mezzo una terza, onde essendo vera l'una, è falsa l'altra.

509. Quando una proposizione non nega tutto ciò che l'altra afferma, accade che le due proposizioni non abbiano la forma verbale rigorosa delle proposizioni contraddittorie, la quale si è.

1. A è B,
2. A non è B.

E ciò perchè comparisce verbalmente con altro subietto o con altro predicato, di maniera che si cangiano A o B in C o D.

Quando dunque si vuole dimostrare rigorosamente la contraddizione, conviene ridurre tali proposizioni alla forma verbale indicata.

Spieghiamo con qualche caso e qualche esempio quest'artificio dialettico.

I. Sia il subietto d'una proposizione composta di più individui come: « tutti gli uomini sono dotati di ragione ». Una sua subalterna è: « alcuni uomini sono dotati di ragione ». Nella prima è già affermato tutto quello che è affermato nella seconda, laonde se è vera la prima è vera anche la seconda.

Ma se si nega la seconda, si nega conseguentemente una parte di ciò che afferma la prima, il che è sufficiente a dichiararla tutta falsa. Le due proposizioni dunque:

1) « Tutti gli uomini sono dotati di ragione »,

2) « Alcuni uomini non sono dotati di ragione », contengono la contraddizione, benchè non ne abbiano la forma verbale, perchè nella seconda è caugiato verbalmente il subbietto.

Per ridurre la contraddizione alla sua forma conviene

1° trovare la contraddittoria della subalterna;

2° avvertire che la contraddittoria della subalterna è contraddittoria ad una inchiusa nella prima, e qui s'ha la forma verbale della contraddizione;

3° concludere, che se è contraddittoria ad una delle proposizioni inchiusa nella prima, sta di conseguente in contraddizione con tutta la prima, che pone con una sola affermazione tutte insieme quelle proposizioni.

510. Non vale lo stesso discorso, quando il subbietto composto di quella che nega contenga il subbietto di quella che afferma. Poichè la negazione non cade su tutti i singolari subbietti contenuti nel subbietto composto, ma basta che si riferisca ad un solo di essi. Così la proposizione: « Tutti gli uomini non sono giusti », è vera quand'anco si trovi uno o più uomini non giusti, perchè la sua contraddittoria è: « Tutti gli uomini sono giusti ». Quella proposizione negativa dunque non è contraddittoria di quest'altra: « Alcuni uomini sono giusti », potendo esser vero ad un tempo che « alcuni uomini sieno giusti », e che « tutti gli uomini non sieno giusti ».

COROLLARI.

511. I. Dunque « l'affermazione si riferisce sempre a tutto il subbietto composto, la negazione a una parte qualunque di tale subbietto ». E quindi « la contraddittoria della subalterna, se negativa, è anche contraddittoria della sua principale; se affermativa, essendo negativa la principale, non è contraddittoria della principale; e possono essere entrambi vere o entrambi false ».

512. II. Sia il subietto della proposizione principale composto di più parti di materia, e si predichi qualche cosa della materia stessa, e però di tutte le sue parti, come nella seguente:

« Questa colonna è tutta di marmo ».

La proposizione:

« La metà di questa colonna è di marmo », vedesi compresa nella prima.

Di che si conchiude, che la contraddittoria di questa seconda proposizione è contraddittoria, ossia si riduce alla contraddittoria della prima. In fatti la contraddittoria della prima è:

« Questa colonna non è tutta di marmo ».

La contraddittoria della seconda è:

« La metà di questa colonna non è di marmo ».

È chiaro, che se è vera questa seconda, è vera anche la prima, perchè in questa seconda è contenuta implicitamente la prima.

Con questa seconda dunque si nega quello stesso che si uega nella prima e ancora qualche cosa di più. Se dunque è secondo la verità il negarsi tutto ciò, la seconda può riguardarsi come equivalente alla prima, benchè non ne abbia la forma.

513. III. Un subietto può esser compreso nell'altro non solo *numericamente* o *materialmente*, ma anche *razionalmente*. Così l'individuo reale è compreso nella specie, la specie nel genere, il genere inferiore ne' generi superiori.

1° Quindi le proposizioni che riguardano l'individuo reale sono subalterne di quelle che riguardano la specie, come:

(a) « L'uomo è un essere ragionevole ».

« Quest'uomo è un essere ragionevole ».

2° Le proposizioni che riguardano la specie sono subalterne di quelle che riguardano il genere, come:

(b) « Il vegetale ha un organismo ».

« L'animale ha un organismo ».

3° Le proposizioni che riguardano il genere inferiore, sono subalterne di quelle che riguardano il genere superiore, come:

(c) « I corpi sono estesi ».

« Il vegetale è esteso ».

314. Lo stesso si dee dire di tutte le idee più o meno estese, le quali sieno il fondamento d'altrettante classi d'entità meno estese.

La mente ne forma innumerevoli, quasi, a suo arbitrio: pensa delle specie che non sono tali nella natura delle cose, ma secondo l'*ente di ragione* pensato dalla mente. Così non solo la mente penserà la specie astratta dell'acqua, ma prima di discendere a pensare un'acqua materialmente identica, si fermerà all'idea d'un'acqua non a pieno determinata, poniamo ad un'acqua leggera, limpida, o con altri accidenti, e finalmente, giunta alla specie piena, non tosto verrà all'acqua materialmente identica, ma limiterà quella stessa specie piena all'acqua di questo fiume, che non è ancora pensare una porzione d'acqua materialmente identica. *

In generale dunque, qualunque sieno le idee in cui la mente si ferma, per renderle fondamento a certe classi di cose, esse possono divenir subietto d'una proposizione che ha subalterne altre proposizioni aventi per subietto le cose o idee in quelle idee più estese implicitamente contenute.

In tutti questi casi la proposizione contraddittoria della subalterna contiene implicitamente la contraddittoria della principale, o però se la proposizione contraddittoria della subalterna è vera, è vera altresì la contraddittoria della principale, e di conseguente la principale è falsa.

315. Di che la regola: « per provare una proposizione falsa, basta provare che la contraddittoria d'una sua subalterna è vera ».

COROLLARI.

I. Si può dunque in questo caso sostituire la contraddittoria della subalterna alla contraddittoria della principale come un equivalente allo scopo.

II. Così quando fosse dimostrata vera la contraddittoria (a) « quest' uomo non è un essere ragionevole », sarebbe dimostrata falsa la sua principale: « l'uomo è un essere ragionevole ».

Quando fosse dimostrata vera la contraddittoria (b) « l'animale non è dotato di-organismo », sarebbe dimostrata falsa la principale: « il vegetale è dotato di organismo ».

Quando fosse dimostrata vera la contraddittoria della subalterna (c): « il vegetale è esteso », sarebbe dimostrata falsa la sua principale « il corpo è esteso ».

III. Quando dunque si vuol dimostrare per questa via la falsità d'una proposizione, è necessario di fare queste due cose:

1° Dimostrare che una proposizione è subalterna ad un'altra;

2° Dimostrare che la contraddittoria di questa subalterna è vera.

ARTICOLO V.

OGNIQUALVOLTA UNA PROPOSIZIONE È INCHIUSA
IN UN'ALTRA PROPOSIZIONE VERA, ANCH'ESSA È VERA.

316. Il detto fin qui vale a dimostrare che una proposizione è falsa; ma come si può dimostrare che una proposizione è vera?

Con due mezzi, cioè coll'applicazione di due proposizioni evidentemente vere, quali sono il principio di contraddizione, e il principio d'identità.

I. Qualora si abbiano due proposizioni contraddittorie e ridotte alla forma indicata,

A è B

A non è B

e si dimostri che l'una è falsa, è dimostrato con ciò solo che l'altra è vera: poichè affermare « esser falso che A sia B », e affermare insieme « esser falso che A non sia B », è un affermare cose contraddittorie, il che non può essere pel principio di contraddizione.

II. Ma se non si possono avere le due proposizioni nella forma: A è B, e A non è B, ovvero non si può dimostrare in modo facile e breve, che l'una d'esse è falsa, come accade sovente, e in vece di due contraddittorie si hanno alle mani due proposizioni, l'una subalterna dell'altra, allora essendo vera la principale, è vera anche la subalterna pel principio

d'identità. Se poi non si sa se la principale sia vera, col solo principio di contraddizione applicato alla subalterna, non si può sapere se la principale sia vera, ma solo se la principale sia falsa.

Enumeriamo i diversi casi:

- 1° « Tutti gli uomini sono giusti,
« Questi dieci uomini sono giusti.

Se io prendo per vera la contraddittoria della principale

- « Tutti gli uomini non sono giusti »

non ho la contraddittoria della subalterna, che è « questi dieci uomini non sono giusti »; la subalterna dunque può esser vera, quantunque la principale sia dimostrata falsa.

2° All'incontro se la contraddittoria della principale è dimostrata o ammessa per falsa, allora la principale è vera, e quindi è vera la subalterna pel principio « che quello che è vero di tutte le parti, è vero anche di alcune », che è il principio d'identità.

3° Ma se prendo per vera la contraddittoria della subalterna: « questi dieci uomini non sono giusti », la principale è dimostrata falsa, perchè essa contiene la contraddittoria della principale.

4° Se poi io posso dimostrar falsa la contraddittoria della subalterna, e quindi vera la subalterna, non ho per questo dimostrato vera la principale; perchè quand'anco sia vero che « questi dieci uomini sono giusti », non ne viene, che « tutti gli uomini sieno giusti », non potendosi passare dal parziale al totale, ma solo da questo a quello.

COROLLARI.

- 1° 317. I. 1° Assumendosi dunque per vera la contraddittoria della principale, non seguita che la subalterna (supponendo che abbia un subietto determinato) sia vera o sia falsa;

2° Assumendosi per vera la contraddittoria della subalterna, segue che sia dimostrata falsa la principale;

3° Assumendosi per falsa la contraddittoria della subalterna, e quindi dimostrandosi questa vera, non procede che sia dimostrata vera la principale;

4° Assumendosi per falsa la contraddittoria della principale, e quindi la principale vera, anche la subalterna è dimostrata vera pel principio d'identità.

518. II. Il principio di contraddizione dunque

1° prova vere o false le solo proposizioni a cui immediatamente si applica:

2° applicato alle proposizioni subalterne, non prova mai vere le principali, sia che provi vere, o sia che provi false le subalterne stesse:

3° applicato alle proposizioni principali, se le prova false, non prova per questo false le subalterne e nè manco vere; ma se lo prova vere, in tal caso prova vere le subalterne per l'intervento del principio d'identità.

III. Per dimostrare che una proposizione non evidente è vera, basta far vedere ch'essa è subalterna d'un'altra proposizione vera, cioè implicitamente in essa contenuta, perchè allora pel principio d'identità è vera come la prima.

519. Si cerca la *prova* della verità d'una proposizione per due fini:

- a) o per conoscere la verità,
- b) o per dimostrarla agli altri.

520. Se pel primo fine, conviene, non potendo applicare immediatamente il principio di contraddizione, fare in modo che la proposizione, della cui verità si dubita, diventi subalterna d'una proposizione da noi conosciuta vera, o subalterna d'un'altra subalterna pure d'una proposizione per noi vera, e così subalternare l'una all'altra diverse proposizioni, fino che si riesca ad una di cui conosciamo la verità con certezza.

Ogni uomo conosce ed ammette la verità di molte proposizioni con certezza, anche di quelle che non sono evidenti, se non è scettico.

Quando dunque altri è arrivato a subalternare una proposizione o immediatamente o mediatamente ad un'altra proposizione, della cui verità non dubita, egli con questo ha acquistato la persuasione della verità della proposizione di cui dubitava.

521. Se poi vuol convincere altrui della verità d'una proposizione, conviene che la subalterni, o immediatamente, o

mediatamente, per mezzo d'una serie di proposizioni reciprocamente subalternanti e subalterne, ad una proposizione ammessa per vera da colui ch'egli vuol convincere.

SCOLIO.

529. La proposizione ammessa da costui per vera, può esser falsa; e tuttavia l'argomentazione vale per la convinzione di quell'uomo che la ritiene per vera.

Questa maniera di convincere si dice *ad hominem*, e benohè non sia efficace in se stessa, è efficace per colui col quale si disputa.

COROLLARIO.

Quindi le due prime regole della disputa:

1° Se si vuol solamente convincere un altro della verità d'una proposizione, basta partire da quello che egli tiene per vero, sia poi in se stesso vero, o falso;

2° Se si vuole non solamente convincere altrui, ma mettersi d'accordo con un altro nelle stesse convinzioni, conviene partire da ciò che l'uno e l'altro de'disputanti tiene ugualmente per vero, sia poi in se stesso vero, o falso.

SCOLIO.

525. Taluni sostennero che non appartenga alla Dialettica il vero e il falso, considerandola come una facoltà di dedurre delle conseguenze. E non si può negare che quando si prende la Dialettica unicamente come l'arte d'argomentare, con questo stesso si fa astrazione dal vero e dal falso assolutamente preso, e si riduce all'arte di dedurre rettamente conseguenze da principi veri o falsi che sieno. Ma in pari tempo si dee confessare, che questa astrazione è arbitraria; poichè se i principi da cui la Dialettica assume di tirare le conseguenze, sono falsi, in tal caso la Dialettica stessa può convincere que' principi di falsità, di maniera che l'arte di tirare rettamente delle conseguenze nella sua perfezione, riconduce ella stessa alla verità, e la rettitudine continuata delle conseguenze importa la stessa verità. E ciò in due modi:

1° se la conseguenza è retta, per ciò solo è vera come conseguenza;

2° una serie di vere conseguenze dedotte da un principio falso, va infine ad urtare, o contro il principio di contraddizione o contro quello d'identità, e arrivata qui, l'argomentazione è obbligata dalle sue stesse leggi a tornare indietro disfacendo tutto quel che ha fatto, per lo stesso diritto e per la stessa virtù del ragionare, per la quale era arrivata costì. Il dedurre rettamente le conseguenze non è altro che un'applicazione di que' due sommi principi, e perciò la virtù di quest'arte deriva dall'ammetterli per indubitabili. Se dunque la Dialettica ha bisogno per esistere de' principi d'identità e di contraddizione, ella è obbligata d'ubbidire ad essi in tutto, e però quand'anco incomincia a tirare le conseguenze da un principio falso, dovrà continuare a riconoscere le conseguenze fino che queste fluiscano da que' principi, le quali la riconduranno a riconoscere per falso il principio stesso da cui rettamente si deducevano. Che se si ferma a mezzo, il ragionatore rimarrà certamente col falso, ma non per difetto dell'arte, sì per difetto dell'uomo che ne fa uso, e che a suo arbitrio la trattiene e non la lascia andare al fine dove se n'andrebbe necessariamente da se stessa.

Dunque definendo pure la Dialettica « la facoltà di dedurre rette conseguenze da principi veri o falsi », non ne viene che a lei sia straniero il falso ed il vero, sì perchè in tutte le inferenze ella seguita la vera luce de' due principi accennati, sì perchè perseverando nell'inferire altre ed altre conseguenze, viene ricondotta necessariamente al vero per la virtù stessa di quel vero che la dirige ne' suoi passi.

Laonde gli scettici che negano ogni vero, distruggono con ciò ogni possibilità d'arte dialettica. Si può solo concedere questo, che i principi direttivi delle operazioni dialettiche, non essendo dedotti, ma ammessi in virtù della loro evidenza, non sono il frutto, ma il fondamento della Dialettica. Dal che non procede che la Dialettica sia indifferente al vero ed al falso, anzi che sul vero evidente è fondata: il primo vero poi sul quale è fondata, e onde ricare l'esistenza e la legge dell'operare, le è somministrato da una scienza anteriore, cioè dall'Ideologia; ma tutte l'altre scienze del pari non danno a se stesse i propri principi, ma li ricevono da altre precedenti.

524. Se si vuol convincere il popolo, è necessario cominciare il ragionamento da verità che appartengono al senso comune, o da particolari opinioni ricevute per vere senza dubitazione dal popolo a cui si parla.

Se si vuol convincere un uomo di qualche suo errore, conviene partire da verità che egli ammette, o da' suoi stessi errori, e per vie di conseguenze condurlo a riconoscere che egli si trova in errore, dimostrandolo in contraddizione con se stesso.

525. Circa l'argomentazione *ad hominem*, giova osservare, che movendo dal supporre che sia vera l'opinione erronea d'un uomo con cui si ragiona, si può convincerlo d'una qualunque verità, o del suo stesso errore in due casi:

1° quando certe conseguenze della sua opinione erronea, immediate o non molto remote, sono vere, le quali in tal caso entrano nella sua convinzione;

2° quando conducendosi molto avanti l'argomentazione, si perviene a dimostrare la falsità di tutte quelle conseguenze, e del principio da cui furon dedotte, cioè di quella sua erronea opinione.

La prima di queste due maniere può riuscire utile, specialmente quando l'opinione erronea, di cui si tratta, non è un principio razionale, ma un fatto contingente. Tali fatti possono essere o non essere senza che le verità razionali ne soffrano, e però ammettono talvolta conseguenze razionalmente vere in coloro che li credono, sebbene sieno materialmente falsi, cioè non avvenuti.

Ci sia taluno che opini essere un certo Tullio sapientissimo: opinione falsa, chè Tullio è ignorante. L'uomo che professa quest'opinione ha degli errori, e non vuol intendere di ragionamento; pure ammette Tullio esser sapientissimo. Partendo da questa sua opinione, benchè falsa, lo si convincerebbe giustamente coll'autorità di Tullio che non professa quegli errori, anzi attesta le verità contrarie. Così la conseguenza d'un'opinione erronea di cosa contingente, può condurre l'errante alla verità.

Un incredulo vede un avvenimento straordinario, e non sapendolo spiegare, lo giudica miracoloso, benchè non sia. Voi gli potete dire giustamente: « Se riconoscete questo avvenimento essere un miracolo, dunque dovete credere in Dio ». Così movendo dalla sua falsa credenza sarà condotto, per una necessaria illazione, alla verità.

Le opinioni erronee dunque riguardanti solo fatti contingenti, possono servire di fondamento ad un' argomentazione *ad hominem*, che per via di giuste conseguenze immediate o vicine, convincano l'errante della verità razionale.

1. 526. Se poi l'errore non riguarda cose contingenti, esso distrugge l'ordine dell'eterna verità. Allora le conseguenze che se ne deducono, sono anch'esse erronee, e solo per accidente possono esser vere: la serie poi di esse può essere in tutt'i casi recata tanto innanzi, che in fine vengano a negare l'evidenza, cioè qualcuno de' principi supremi del ragionamento. Allora o colui riconosce l'evidenza e quindi la falsità delle conseguenze e del principio da cui furono derivate, o la nega, ed è facile mostrarlo in contraddizione con se stesso, cioè mostrar- gli che egli ammette quell'opinione e quelle conseguenze false solo in virtù di quel principio che adesso nega, o quindi che o dee cessare di tenere per vera cosa alcuna, o rinunziare al pensiero, o dee deporre il suo errore.

Questa efficacissima argomentazione si chiama *ab absurdo*.

scoti.

I. L'argomentazione *ab absurdo* è utilissima.

1° perchè non sempre l'uomo è capace di dimostrare la verità direttamente, o quegli a cui si parla non è capace d'intendere tale diretta dimostrazione;

2° perchè l'assurdo salta più negli occhi e fa maggiore impressione della dimostrazione diretta;

3° perchè serve anche all'uomo che seco stesso ragiona, a dar la prova a' suoi propri ragionamenti; onde la seguente regola:

• Ogni qualvolta l'uomo arriva col suo ragionamento ad una verità non comune, e avente qualche cosa di novo o di strano,

conviene per assicurarsi di non errare, ch'egli con ogni dilligenza si faccia a dedurre da essa molte conseguenze, e veda se taluna riesca assurda ». In questo caso egli ha scoperto che quella sentenza che avea presa per una verità, è un errore.

527. II. Talora disputando uno s'approfitta d'uu'opinione erronea dell'avversario, perchè in essa c'è insito un elemento di verità. Questo non è più un argomentare *ad hominem*, chè l'argomentazione parte dal vero e non dal falso. Così, se chi disputa con un idolatra, move dal principio che c'è qualche cosa di superiore alla natura sensibile, s'approfitta della sua credenza agli Dei, ma non della parte erronea di essa, ma di quello che c'è in essa di vero.

528. III. Può sembrare strano che quantunque il principio da cui s'inferisce sia un errore, pure l'inferenza proceda retamente. Ma il mistero si dissipa quando si considera che cosa sia la *rettitudine d'un' illazione*. Tirare conseguenze d'un principio, non vuol dir altro se non trovare una o più proposizioni contenute implicitamente nella prima. Le conseguenze dunque che si deducono da un principio erroneo, sono proposizioni che hanno l'identità parziale collo stesso principio. È dunque sempre lo stesso errore che prende diverse forme, e non ci può esser più maraviglia che lo stesso errore s'esprima in diverse proposizioni. Così chi partisse dalla proposizione: « questo gomitolo di corda è infinito », ne dedurrebbe retamente la conseguenza, che svolgendosi continuamente, egli non finirebbe mai di svolgersi tutto; proposizione che contiene in sé lo stesso errore della precedente, e quindi, ammessa per vera la precedente, dee anch'essa ammettersi per vera; e ciò per non contraddirsi cioè in virtù del principio di contraddizione che è una verità ammessa implicitamente da tutti, anche da quelli che errano.

529. IV. Apparisce da questo:

1° quanto ampiamente s'estenda l'uso del principio di contraddizione a provare il vero ed il falso delle proposizioni;

2° come questo principio (e vale lo stesso per tutti i principi universalissimi) produca di sé delle *regole medie*, più vicine alla conclusione che si cerca, e di più pronta e facile applicazione.

CONOLLARIO.

Tra le quali giova accennare queste due:

• Quando in una controversia s'adduce un argomento (probabile), il quale vale tanto per l'una quanto per l'altra delle parti disputanti, non vale per nessuna »;

• Quando l'una delle parti adduce un argomento (probabile) contro l'avversario, che vale ugualmente contro di essa, l'argomento non ha forza, o se l'ha, prova che l'una e l'altra parte hanno egualmente il torto » (1).

ARTICOLO V.

PRINCIPIO DELL' ARGOMENTAZIONE.

530. Le due regole, 1° • Ogniqualvolta una proposizione è contraddittoria di un'altra proposizione vera, è falsa »; 2° • Ogniqualvolta una proposizione è inchiusa in una proposizione vera, è vera »; si riassumono nel principio, che chiamarono *dictum de omni aut de nullo*, κατὰ πάντας ἢ μὴδενὸς κατὰ γένος (2), posto da Aristotele come *principio dell' argomentazione*, di cui ora dobbiamo trattare.



SEZIONE SECONDA

DELL' ARGOMENTAZIONE.

531. Così il discorso intorno ai giudizi e al modo d'accertare la loro verità o falsità ci ha condotti all' *argomentazione*. Richiamiamoci alla mente come ci siamo pervenuti riassumendo brevemente il detto fin qui.

La prima operazione della mente umana è l'intuizione delle idee, che essendo immediata non si fa per arte, ma per na-

(1) Vedi l'uso che di questa regola fa il Berkeley ne' suoi dialoghi tra Philonous ed Hylas.

(2) Prior. I, 1, 29, 30. — Topico. I, 3. — Reth. I, 2, 3; II, 1, 22; III, 1.

tura, e quindi antecede, come condizione, quel movimento del pensiero, a guidare il quale è chiamata la Logica: l'idea dunque non è proprio oggetto della Logica, ma presupposta, la Logica incomincia dal *giudizio*.—Come si raggiunge la dottrina delle idee a quella de' giudizi?

Nell'idea prima, causa formale di tutte l'altre, che è quella dell'essere puro e indeterminato si trova già implicito l'*elemento formale* del giudizio, ch'è l'atto dell'essere pensato dalla mente in quanto si fa in se stesso, non in quanto si vede, e s'esprime col monosillabo È.

Mediante la realtà del sentimento, lo spirito passa alla seconda operazione, cioè alla *percezione de' reali*, colla quale forma il primo giudizio e tutt'insieme gli dà l'assenso in modo alquanto implicito. Con questa operazione la mente non intuisce solamente un *giudizio possibile*, ma pronuncia un *giudizio reale*.

Lo spirito spiega in appresso l'attività della *riflessione*, colla quale produce a se stesso molt'altre idee, più o meno astratte, più o meno composte, e trasforma quest'idee in *giudizi possibili*, coll'aiuto della parola.

La verità di questi giudizi possibili giace nell'identità totale o parziale del predicato col subietto.

Quest'identità è evidente ne' giudizi che sono *primi o principi*, ond'anche si dice che questi hanno in sé la ragione della propria verità; perchè si contengono implicitamente nell'intuito della prima idea, sede dell'evidenza.

L'identità del predicato col subietto, sebbene ci sia in certi giudizi posteriori, pure non è evidente: allora la mente con alcune operazioni può rilevarne la certezza.

Queste operazioni sono fatte dalla mente in due modi, o applicando il principio di contraddizione o quello d'identità, tutt'e due contenuti implicitamente nell'intuito primo.

L'applicazione del principio di contraddizione ad accertare la verità d'un giudizio o d'una proposizione si fa con queste regole:

a) Ogni qualvolta si conosce che la proposizione contraddittoria ad un'altra è falsa, con ciò stesso è conosciuto che l'altra è vera, e viceversa:

b) Ogni qualvolta la proposizione contraddittoria e negativa

d'una subalterna è vera, la subalterna è falsa e quindi anche la principale che la contiene è falsa;

c) Ogni qualvolta la contraddittoria della proposizione subalterna è falsa, e quindi la subalterna è vera, non ne viene che la principale sia vera;

d) Ogni qualvolta la contraddittoria negativa della principale è vera e quindi la principale è falsa, non ne viene che la subalterna sia falsa.

552. L'applicazione del principio d'identità ad accertare la verità d'un giudizio d'una proposizione, si fa con queste regole:

a) Ogni qualvolta la proposizione principale è vera, riesca vera del pari la subalterna nel suo seno contenuta;

b) Ogni qualvolta la proposizione principale è falsa, non consegue che sia falsa la subalterna in essa contenuta.

CAPITOLO I.

NOZIONI DELLA DEDUZIONE SEMPLICE, DELL' ARGOMENTAZIONE, E DELLA DIMOSTRAZIONE.

553. Dobbiamo ora vedere come questi principi ci conducono all'*argomentazione*. — Quale è lo scopo dell'*argomentazione*? in che consiste la sua natura?

Gli accennati principi sono rivolti a scoprire la verità o la falsità d'una proposizione, di cui si dubita. Ma come conducono essi a questa scoperta? — Colla deduzione d'una proposizione da un'altra, cioè della proposizione, che si suppone incerta, dalla proposizione che si sa esser certa.

La natura dunque dell'*argomentazione* dee risolversi in una operazione della mente, con cui si deduce una proposizione da un'altra. Ma ogni deduzione sarà essa un'*argomentazione*? — No, ma conviene distinguere la *deduzione immediata* dalla *deduzione mediata*. La deduzione immediata è già un movimento del pensiero, e un ragionamento incoato, ma non riceve ancora il nome d'*argomentazione*.

Quando una proposizione è contenuta *evidentemente* in un'altra come una sua conseguenza prossima, allora il vedersi

dalla mente la proposizione contenuta nella contenente dicesi *deduzione immediata*, o *deduzione semplice*, e non ancora argomentazione o raziocinio. Essa ha luogo anche se si tratta d'una serie di proposizioni, ciascuna delle quali si veda ad evidenza contenuta nella sua precedente, come conseguenza prossima.

Ma se accade che una proposizione non sia contenuta in un'altra come sua prossima ed evidente conseguenza, quella non si può dedurre dalla prima con solo uno sguardo immediato della mente. Convien allora ricorrere ad un'altra proposizione (e questa può anche esser divisa in una serie) per mezzo della quale s'arrivi a vedere che quella c'è contenuta veramente, e però questa proposizione assunta a tal uso, si dice *media*. Un tale artificio dicesi argomentazione, o *raziocinio*.

SCOLIO.

534. Le ragioni poi, per le quali avviene che una proposizione contenuta in un'altra, non apparisce evidentemente tale, sono tre:

1° quando la proposizione, che si dee dedurre non è una *conseguenza prossima* di quella da cui si vuol dedurre. E in questo caso convien ricorrere a quelle proposizioni, che sono *conseguenze intermedie*, cominciando la serie dalla prossima e continuandola senza interruzione di prossima in prossima fino alla proposizione di cui si tratta;

2° quando quella che si dee dedurre, benchè sia conseguenza prossima, pure veste una *forma concettuale* che non è quella di conseguenza prossima, e allora è uopo ridurla alla forma concettuale di conseguenza prossima, e riconoscere l'identità delle due forme;

3° quando quella che si dee dedurre, benchè sia conseguenza prossima e n'abbia la forma concettuale, tuttavia non si scorge esser tale a cagione che s'ignora il valore de' vocaboli o termini in cui è espressa, e in tal caso convien rimuovere l'impedimento ricorrendo ad altre proposizioni espresse in vocaboli di cui si conosce il valore, le quali sieno equipolenti di quella che si dee dedurre.

COROLLARIO.

535. Quindi tre modi d'argomentazione:

1° un *argomentare obiettivo*, ed è quando si tratta di riconoscere l'identità dell'oggetto, prescindendo dalle forme concettuali, e da' vocaboli;

2° un *argomentare concettuale*, quando le proposizioni che si confrontano per conoscer l'identità del valore hanno solo bisogno di ridursi alla stessa forma concettuale, acciocchè se ne renda evidente l'identità;

3° un *argomentare verbale*, quando il discorso che si fa tende unicamente a dichiarare i vocaboli o termini delle proposizioni, e con questo solo l'identità ricercata si manifesta.

Talora convien ricorrere a tutt'e tre ad un tempo queste maniere d'argomentare per accertare che una proposizione sia conseguenza d'un'altra, ed è quando la proposizione manca di tutt'e tre queste condizioni dell'evidenza, cioè 1° non è una conseguenza prossima; 2° è concepita in una forma concettuale diversa da quella che è propria d'una conseguenza; 3° è espressa in vocaboli di cui non s'intende a pieno il valore.

Altre volte possono mancare due di queste condizioni, altre una sola.

536. Da tutto questo risulta che l'argomentazione ha due scopi:

1° Uno *scopo prossimo*, ed è quello di dedurre una proposizione da un'altra, mediante una terza; e in ciò si distingue dalla *deduzione semplice*;

2° Uno *scopo ulteriore*, ed è quello di rilevare la verità, o la falsità, o in generale il grado di certezza d'una proposizione, per mezzo d'una tale deduzione.

SCOLIO.

537. La deduzione semplice d'una proposizione da un'altra non ha bisogno di proposizione media.

Ma ogni qualvolta oltre dedursi una proposizione da un'altra, si vuole di più con questa deduzione dimostrarne la verità, c'è sempre la proposizione media e però interviene l'argomenta-

zione. Poichè per ottenere questo scopo il discorso è sempre suscettivo di questo schema:

La proposizione A si contiene nella proposizione B;

Ma la proposizione B è vera;

Dunque è vera anche la proposizione A.

COROLLARIO.

538. Dedurre dunque una proposizione da un'altra si può senz'argomentazione, dimostrare la verità della dedotta non si può senza ricorrere al raziocinio. Laonde i sopra indicati principi, che s'adoperano a dimostrare la verità delle proposizioni, involgono sempre nel loro uso una tacita, o espressa *argomentazione*.

SCOLIO.

539. Lo scopo prossimo dell'argomentazione che è « la deduzione mediata » non dipende dall'esser vere o false le proposizioni, ma dall'essere bene ordinate tra loro, il che è quanto dire dalla *forma* dell'argomentazione. Ma lo *scopo ulteriore*, che è quello d'accertare la verità, richiede, che la contenente sia vera, acciocchè s'induca esser vera la contenuta, e però dipende dalla verità delle proposizioni singole, non meno che dal loro nesso.

Quando non s'ha in vista che il primo scopo, il complesso delle tre proposizioni si chiama semplicemente *argomentazione*; ma quando s'ha in vista anche il secondo, dicesi ancora *dimostrazione*.

Un trattato dell'argomentazione dee abbracciare queste due parti, e però anche noi ragioneremo prima dell'*argomentazione semplice*, cioè considerata nella sua forma, poi dell'*argomentazione* considerata come *dimostrazione*.

CAPITOLO II.

DELL'UNICA FORMA IDEALE DELL'ARGUMENTAZIONE.

340. L'argomentazione ha ella un'unica forma ideale? e se l'ha, quale è?

Alla prima di queste questioni rispondiamo affermativamente; alla seconda, che l'unica forma è quella del sillogismo. Per descrivere e analizzare questa *forma* rivolgiamo ancora uno sguardo alla proposizione che ne costituisce l'elemento.

ARTICOLO I.

LA FORMA DELLA PROPOSIZIONE È UNA E TRINA.

341. Risultando ogni proposizione da due termini estremi, il subietto e il predicato, e dalla relazione d'identità parziale che si afferma col verbo È; la forma universale della proposizione è questa, d'esser una nel suo tutto, e trina ne' suoi elementi.

ARTICOLO II.

ORIGINE E NECESSITÀ DELL' ARGOMENTAZIONE.

342. L'identità tra i due termini della proposizione talora è evidente e non ha bisogno di prove, talora non è evidente ed allora l'argomentazione ne dà la prova. Come si forma la prova?

Ogni qualvolta noi possiamo trovare un terzo termine e conoscere che s'identifica parzialmente coll'uno e coll'altro termine della proposizione da provarsi, concludiamo che anche i due termini s'identificano allo stesso modo pel principio, che « due cose uguali ad una terza sono uguali tra di loro ».

Quest'è lo stesso principio d'identità, applicato alla formazione de' raziocini.

E nel vero, il principio d'identità dice: quello che è, è, qualunque sieno le forme in cui è. Se dunque due cose sono uguali ad una terza, quello che è in esse, è anche in questa terza, epperò quello che è in una è identico a quello che è nell'altra, il che viene a dire che quelle due cose sono parzialmente identiche. Così voler dare la prova che « l'anima intelligente è immortale » è un voler provare l'identità parziale tra il concetto dell'*anima intelligente* e il concetto dell'*immortalità* che sono i due termini. Si ricorra al terzo concetto o termine della *spiritualità*, che s'identifica coll'*anima intelligente*, essendo

questa *spirito*, e s'identifica pure coll'immortalità, essendo lo spirito di natura sua immortale. Se n'avrà, che anche l'anima intelligente sia immortale.

SCOLIO.

543. Abbiamo veduto che due sono gli scopi dell'argomentazione, 1° dedurre una proposizione da un'altra mediante una terzo, 2° dimostrare la verità della proposizione dedotta.

Se il terzo termine s'identifica *veramente* coi due termini della proposizione, questa rimane dimostrata; ma se esso non s'identifica, e quella identificazione si suppone e si afferma vera benchè non sia, allora c'è la *deduzione mediata*, ma non la *dimostrazione*. Così in questa argomentazione:

« Ciò che si divide dal corpo è soggetto alla morte; ma l'anima intellettuale si divide dal corpo; dunque l'anima intellettuale è soggetta alla morte ». La deduzione è giusta, ma la proposizione non rimane perciò dimostrata, perchè l'identificazione del termine medio « ciò che si divide dal corpo » col predicato « è soggetto alla morte », si afferma bensì, ma si afferma falsamente.

ARTICOLO III.

LA FORMA DELL'ARGOMENTAZIONE È UNA E TRINA, UNA IN SE STESSA, TRINA NELLE PROPOSIZIONI.

544. In ogni argomentazione dunque entrano *tre oggetti o termini*, e *tre affermazioni*; poichè s'afferma l'identità del terzo termine con ciascuno de' due termini estremi della proposizione che si vuol provare; di più s'afferma l'identità de' due termini di questa, che dicesi *tesi* e *conclusione*.

In ogni argomentazione dunque cadono tre termini e tre affermazioni.

E poichè ogni giudizio o proposizione è composta di due termini e d'una affermazione, quindi ogni argomentazione è composta di tre proposizioni, che nell'esempio accennato sono:

Lo spirito, è immortale;

L'anima intelligente è spirito:

L'anima intelligente è immortale.

SCOLIO.

545. Questa forma universale dell'argomentazione, chiamasi sillogismo, o sia concepito solo dalla mente, o sia anche espresso in parole.

Il sillogismo dunque si definisce dalla sua costruzione interna: « un discorso composto di tre proposizioni, delle quali le due prime (che si dicono le *premesse*) hanno un termine comune, la terza poi riunisce i due termini diversi nelle precedenti, e in virtù delle sole precedenti, ammesse per vere, rimane provata ».

COROLLARI.

546. I. Il termine medio dunque non entra mai nella conclusione.

II. Il termine medio deve esser un solo, come quello che deve unificare in sé il subietto e il predicato della tesi. Se fossero due, de' quali uno s'identificasse col subietto, l'altro col predicato, e non s'identificassero tra loro, non darebbero conclusione.

III. Manca la forma di sillogismo, quando l'argomentazione abbisogna di qualche proposizione di mezzo tra le premesse e la conclusione, dovendo questa esser tutta contenuta nelle due sole premesse.

547. Non è tuttavia contrario alla forma del sillogismo che le due premesse suppongano davanti a sé altre proposizioni.

Queste proposizioni anteriori logicamente alle premesse possono esser necessarie, 1° tanto ad ottenere lo scopo prossimo dell'argomentazione cioè a giustificare la *deduzione*, 2° quanto ad ottener l'altro scopo, cioè la *dimostrazione* della verità della tesi.

548. Riguardo alle proposizioni presupposte per la necessità di giustificare la deduzione delle proposizioni, è necessario distinguere i sillogismi in due classi che chiameremo « sillogismi indipendenti », e « sillogismi dipendenti ».

I *sillogismi indipendenti* sono quelli, ne' quali una delle tre proposizioni contiene la ragione che giustifica la *deduzione*

della conseguenza; *i dipendenti*, quelli, ne'quali quella ragione rimane sottintesa, e però essi dipendono da una ragione dialettica non espressa nel sillogismo stesso.

SCOLIO.

549. Non si confondano i sillogismi *indipendenti* con quelli che hanno una proposizione *evidente*. Acciocchè un sillogismo entri nella classe degl'indipendenti, basta che la ragione della deduzione dialettica sia enunciata in una delle tre proposizioni, e non si debba ricorrere per inferirla ad una proposizione sottintesa estranea alle tre proposizioni del sillogismo.

Il seguente è un sillogismo dipendente:

• L'uomo è un essere ragionevole:

Tizio è un uomo:

Tizio è un essere ragionevole •.

Qui la ragione dialettica della conclusione è sottintesa, la qual ragione si è il principio universale: « ciò che si dice della specie si deve dire dell'individuo ». Volendosi formare un sillogismo indipendente, dove la detta ragione venisse espressa converrebbe dire così:

• Ciò che si predica della specie si dee predicare dell'individuo;

Ma della specie umana si predica la razionalità: dunque

La razionalità si dee predicare anche dell'individuo Tizio.

Ma questo sillogismo propriamente parlando ha quattro proposizioni:

• Ciò che si predica della specie si dee predicare dell'individuo;

Della specie umana si predica la razionalità:

Tizio è un individuo della specie umana:

Di Tizio si dee predicare la razionalità.

Ne' sillogismi dipendenti adunque ci hanno quattro proposizioni, se deve esser espressa tutta l'argomentazione.

550. La prima di queste quattro proposizioni è necessaria per giustificare la deduzione che si fa nelle altre tre.

Ma in altri casi poi si richiedono delle altre proposizioni precedenti per ottenere che la verità della tesi riesca dimostrata.

Questo ha luogo ogni qual volta niuna delle proposizioni del sillogismo è un principio per sè evidente. Allora l'una o l'altra di quelle che contengono la conclusione ha bisogno di esser provata, il che esige che o si deduca immediatamente da un principio evidente, o che si deduca mediatamente col mezzo d'uno o più sillogismi.

Ma di questo compimento della dimostrazione si parlerà a suo luogo: la forma può sempre esser perfetta con tre proposizioni ne' sillogismi indipendenti, e con quattro ne' sillogismi dipendenti.

SCOLIO.

551. Ogni qualvolta in questi ultimi quella prima proposizione è evidente o consentita universalmente, si suole sottintendere, e così il sillogismo dipendente comparisce come avente tre sole proposizioni.

Il che spiega come si deva intendere la definizione data, che assegna al sillogismo solo tre proposizioni.

Il sillogismo se è dipendente ha tre proposizioni proprio di esso, ma tali che sott'intendono un *principio dialettico*, che ne giustifica il nesso; il quale principio si riduce in ultimo, come noi meglio vedremo, « al principio d'identità », che essendo evidente, è il postulato comune e antecedente a tali sillogismi: se poi il sillogismo è indipendente, riceve nel suo seno quello stesso principio o espresso nella sua forma universalissima, nel qual caso non ha bisogno d'esser nè dedotto, nè provato; o nelle forme più vicine all'applicazione, nel qual caso ha bisogno d'esser ridotto alla prima forma, acciocchè sia giustificato.

552. Pure, assolutamente parlando, il sillogismo ha tre sole proposizioni, in questo senso, che c'è un sillogismo primo indipendente e fondamentale, da cui vengono tutti gli altri, di cui questo è lo schema:

• Due cose uguali ad una terza sono uguali tra di loro;

Ma il termine A è uguale al termine B, e al termine C: dunque il termine B è uguale al termine C.

La maggiore si riduce al principio d'identità.

553. I. La mente spesso volte ragionando non fissa l'attenzione su tutte e tre le proposizioni distinte del sillogismo, ma quando in una proposizione che crede certa, ne vede contenuta un'altra (poniamo una subalterna), incontanente la tiene certa anch'essa senza più.

II. Colte parole non s'esprimono sempre tutt'e tre le proposizioni del sillogismo, sott'intendendone qualcuna, ovvero una proposizione si parte in più. Tali argomentazioni prive della forma verbale del sillogismo, e che alla detta forma si posson ridurre, furono da' logici dette *sillogismi criptici*, cioè nascosti, (*κρυπταίς*, atto a nascondere).

ARTICOLO IV.

ORDINE DELLE PROPOSIZIONI DEL SILLOGISMO.

554. Ora qual è l'ordine che hanno di lor natura le tre proposizioni del sillogismo? Egli è chiaro che deve esser quello di *priorità* e di *posteriorità* nella mente.

Cerchiamo dunque di penetrarne la natura.

555. La tesi ossia la proposizione che si vuol dimostrare, dovendo essere conseguenza dell'altre due, deve tenere il terzo luogo, perchè dev'essere pronunciata posteriormente all'altre due.

Rimane la questione: « quale deva precedere tra le due premesse ».

La tesi contiene i due termini del paragone col termine medio. L'una delle premesse ha per ufficio d'attestare l'identità del termine medio con uno di essi, l'altra d'attestare l'identità dello stesso termine medio coll'altro. L'ufficio delle due premesse è uguale. Come dunque si potrà dare la *priorità* all'una piuttosto che all'altra?

556. Converrà vedere se i termini del paragone, cioè i termini di cui è composta la tesi abbiano una *priorità* l'uno sull'altro, e in tal caso quella delle premesse che ha il *termine priore* accoppiato col termine medio, dovrà essere anteposta all'altra che ha il *termine posteriore* accoppiato pure col termine medio.

Ora, per veder ciò, è necessario distinguere due specie di sillogismi, gli *assoluti* (detti da' logici categorici), e i *condizionati*, de' quali altri sono *disgiuntivi*, altri *ipotetici*.

Gli assoluti sono quelli ne' quali le premesse affermano o negano senza condizione; i condizionati, quelli ne' quali una delle premesse afferma o nega condizionatamente, e questa condizione può imporre che sia esclusa una delle cose affermate disgiuntivamente, o che si avveri un dubbio ipotetico.

Quando si tratta d'un sillogismo condizionale, la proposizione che afferma condizionatamente ha una priorità logica, perchè si concepisce dalla mente la proposizione condizionata prima di quella che risolve la condizione e però dee collocarsi la prima, che chiamasi *Maggiore*, mentre la seconda dicesi *Minore*.

Esempio d'un sillogismo disgiuntivo.

Il primo o il secondo di questi due uomini è l'individuo che cerco;

Ma l'individuo che cerco non è il primo:

L'individuo che cerco è il secondo.

In questo sillogismo la maggiore esprime i due termini della disgiunzione.

Esempio d'un sillogismo ipotetico.

Se accade il tal fatto, ne dee venire questa conseguenza;

Ma il tal fatto certamente accadrà (o non accadrà):

La tal conseguenza deve (o non deve) avvenire; in cui si vede espressa l'ipotesi nella prima proposizione, che perciò è la maggiore.

337. È da notarsi che in queste due specie di sillogismi la maggiore afferma (sebbene condizionatamente) più cose che la minore; perchè nel sillogismo disgiuntivo la proposizione che contiene la disgiunzione afferma due cose, cioè che dee avvenire o essere l'una se l'altra non avviene o non è, e deve o avvenire o esser l'altra se non avviene o non è la prima, laddove la minore nega solo assolutamente una di esse. Nel sillogismo ipotetico poi la maggiore afferma più cose, perchè oltre la cosa affermata condizionatamente, afferma altresì qual sia la condizione, laddove la minore non fa che affermare o negare la condizione.

Qui si osservi la differenza tra «l'affermare maggiormente» e «l'affermare più cose», poichè certo l'affermare assolutamente come fa la minore è un affermar maggiormente, ma non è un affermar più cose; nel che sta il carattere della maggiore.

538. Ne' sillogisimi assoluti poi, un termine ha una priorità logica sopra un altro:

a) quando l'uno è un concetto che ha più *estensione* del concetto dell'altro;

b) quando, esprimendo essi non concetti, ma individui, l'uno dice una *collezione più numerosa* dell'altro.

In questi casi quella delle premesse, che ha il termine priore della conclusione accoppiato col medio, deve anteporsi, o l'altra posporli.

Esempio, in cui uno dei due termini della tesi è un concetto più esteso.

Nella tesi «l'anima intelligente è immortale» il termine «immortale» è un concetto più esteso del termine «anima intelligente». L'ordine dunque del sillogismo sarà:

Lo spirito è immortale;

Ma l'anima intelligente è spirito:

L'anima intelligente è immortale; poichè il termine medio essendo «spirito» questo nella prima trovasi accoppiato con «immortale», cioè col termine di maggior estensione.

Esempio in cui uno de' termini dice una collezione di più individui che l'altro.

I soldati di quest'arma hanno il tale uniforme;

Ma questi soldati hanno il tale uniforme: dunque

Questi soldati sono soldati della tale arma.

Il termine della tesi «soldati della tal arma» rappresenta una collezione maggiore dell'altro termine «questi soldati», e però è quel termine che caratterizza la maggiore del sillogismo.

539. Conviene osservare, che questa seconda regola può ridursi in qualche modo alla prima, perchè una collezione è una

classe tenuta insieme da un concetto più esteso, che non sia il concetto della collezione minore o dell'individuo che ad essa appartiene. Onde il predicato « soldati della tal arma » può considerarsi come un concetto più esteso di quello del subietto « questi soldati », essendo questi individui determinati; laddove « soldati d'una tal arma » non determina de' precisi individui, ma quelli, qualunque sieno, che hanno il distintivo del tal uniforme.

Si può dunque esprimere questa seconda regola così: « se la conclusione non ha ne' suoi termini che individui, quel termine che designa gl'individui con un concetto più esteso è quello che deve entrare nella maggiore ».

560. Secondo queste regole risulta, che la maggiore afferma più cose o stende la sua affermazione più là della minore, perchè nel primo esempio la maggiore afferma, che l'immortalità è una qualità essenziale di tutti gli spiriti, quauda la minore afferma solamente che le anime umane sono spiriti; nel secondo esempio la maggiore afferma un dato uniforme di tutt' i soldati di una tal arma, la minore afferma lo stesso uniforme di alcuni determinati soldati.

COROLLARIO.

561. Dunque le tre regole date per conoscere quale della due premesse deve tenere il luogo di maggiore, si possono riassumere in una sola « quella tra le due premesse è la maggiore, la cui affermazione o negazione si stende di più », cioè dà un maggior numero di cose, o un oggetto più ampio.

562. E che questo sia l'ordine, che le tre proposizioni tengono nella mente, apparisce dall'intento dell'argomentazione. Poichè l'intento è di mostrare che la tesi (di cui si dubita) sia certa, perchè contenuta in un'altra proposizione, di cui almeno per supposizione, non si dubita. Ora la contenente dee reputarsi quella che abbraccia di più colla sua affermazione o colla sua negazione. Che se si scorga immediatamente, che la proposizione di cui si dubita sia contenuta in quella di cui non si dubita, non fa bisogno d'argomentazione. Ma se ciò resta oscuro, si ricorre ad un'altra proposizione, che ce ne chiarisca,

e però questa nell'ordine della mente viene dopo la contenente, perchè dee provarne la contenenza, e dee esser messa la seconda.

scoll.

563. I. Si avverta, che la maggiore non sarebbe caratterizzata abbastanza dicendo semplicemente ch'essa è la contenente della tesi: conviene aggiungere che tale si dee reputar quella la cui affermazione o negazione abbraccia un quanto maggiore di entità, perchè questa abbraccia virtualmente anche il contenuto della minore, e non viceversa. Onde l'accennata regola può esprimersi anche così « la maggiore è quella che virtualmente contiene il contenuto delle altre due ». E veramente la conclusione è implicitamente contenuta in ciascuna delle due premesse, p. e. volendo provare che l'ente A è un uomo, lo adopero per premesse queste due proposizioni: « l'ente A è ragionevole », e: « ogni ente ragionevole è un uomo ». Ora che « l'ente A sia un uomo » è compreso virtualmente tanto nella proposizione: « l'ente A è ragionevole », bastando in tal caso che io provi, che nel ragionevole si contiene il concetto di uomo: quanto nella proposizione: « ogni ente ragionevole è un uomo », bastando che provi che tra gli enti ragionevoli c'è l'ente A. Ma se paragono le due proposizioni « ogni ente ragionevole è un uomo », e « l'ente A è ragionevole », intendo che « l'ente A » è contenuto implicitamente in « ogni ente ragionevole », ma non viceversa.

564. II. I logici danno comunemente per carattere distintivo della Maggiore, l'esser quella che contenga il *predicato* della tesi, che chiamano il *termine maggiore*.

Infatti questa suol essere quella, che afferma o nega di più, e però questa regola dà uno de' caratteri distintivi della Maggiore. Ma l'esser quella che abbraccia di più colla sua affermazione o negazione è il suo carattere essenziale.

565. III. Que' logici che annettono una specie di sillogismi ne' quali il mezzo termine è subietto nella maggiore e predicato nella minore (la IV figura come si dirà appresso), e che tuttavia vogliono che la maggiore sia quella che contiene il predicato della tesi, sono costretti a considerare come Minore la proposizione che ha un'enunciazione più estesa.

Ecco un sillogismo tratto dalla Logica di Porto Reale che ammette la quarta figura, e tuttavia tien fermo che la maggiore deva esser quella, in cui cade il predicato della tesi.

• I miracoli della natura sono ordinari;

Ciò che è ordinario non ci sorprende: dunque

Vi ha qualche cosa che non ci sorprende, e sono i miracoli della natura •.

Egli è chiaro che la proposizione: « ciò che è ordinario non ci sorprende » è quella la cui affermazione s'estende più ampiamente; questa dunque secondo l'ordine della mente non può esser la minore, ma la maggiore.

366. IV. Quantunque il descritto fin qui sia l'ordine rigorosamente logico delle premesse, tuttavia molte volte non è necessario osservarlo, e in qualunque ordine si collochino, il sillogismo non perde per ciò solo della sua efficacia.

E veramente una proposizione può vedersi implicitamente contenuta in un'altra coll'aiuto d'una terza in due modi; il primo, quando la proposizione contenente ha lo stesso predicato, ma ha un diverso subietto, che contiene in sé il subietto della contenuta; il secondo, quando la proposizione contenente ha lo stesso subietto, ma ha un diverso predicato, il quale contiene in sé il predicato della contenuta.

Ora tutta la forza del sillogismo consiste nell'identificazione del termine medio col subietto e col predicato della tesi. Ma questa identificazione può farsi per due vie nella forma regolare, che è quella della prima figura, come si dirà:

1° Assumendo una proposizione, il subietto della quale sia il termine medio, e il predicato sia quello stesso della tesi; e allora basta mostrare, che i subietti di quelle due proposizioni s'identificano formando una terza proposizione, nella quale i subietti di quelle due proposizioni diventino l'uno subietto e l'altro predicato: cioè quello di maggior comprensione subietto, e l'altro predicato. Voglio dimostrare la tesi: « i mali di questa vita non sono da temersi », e il termine medio sia la *transitorietà dei mali*. Con questo formo il subietto d'una proposizione il cui predicato è il predicato della tesi così: « i mali transitori non sono da temersi ». Non resta a far altro se non a identificare i due subietti, cioè i mali transitori e i mali di questa vita, facendo

che il più comprensivo diventi predicato, e l'altro subietto, così:
 « I mali di questa vita sono mali transitori ».

2° Assumendo una proposizione, il cui termine medio sia il predicato, e il subietto sia quello stesso della tesi, p. e. i mali della vita sono transitori. In tal caso non ho che a dimostrare l'identità de' due predicati, facendo una proposizione nella quale il subietto sia il mezzo termine così: « i mali transitori non sono da temersi ».

367. VI. Nel comune discorso sogliono collocarsi le premesse nell'ordine inverso, cioè quella che sarebbe Maggiore, secondo la priorità logica, nel luogo della Minore, come in quest'esempio:

Tizio è un ente ragionevole;

Gli enti ragionevoli sono uomini: dunque

Tizio è un uomo.

COROLLARIO.

368. La forma scientifica de' sillogisimi è *analitica*, perchè la maggiore contiene un tutto che poi si divide: la forma popolare è *sintetica*, perchè va dalla parte al tutto.

SCOLII.

369. I. la forma sintetica ha luogo per la limitazione della mente umana, la quale ha bisogno nell'istruirsi di progredire dalla parte al tutto, e questo non solo nelle *induzioni* che si fanno ricercando le leggi della natura (dove l'argomentazione non conclude a necessità), ma anche nelle argomentazioni necessarie.

II. In queste però la forma sintetica comparisce nell'ordine della *riflessione*, in quello poi della *cognizione diretta* precede sempre l'universale, non potendosi l'uomo né pur percepire intellettivamente senz' avere un universale nella mente (l'essere). Così nell'esempio addotto non potrei pronunciare la prima proposizione: « Tizio è un ente ragionevole », se non conoscessi l'universale *ragionevole* definito nella seconda proposizione. C'è dunque nella forma popolare del sillogismo una proposizione sott'intesa anteriore alla prima, e che coincide colla seconda.

CAPITOLO III.

DEL PRINCIPIO D'OGNI SILLOGISMO.

ARTICOLO I.

ENUNCIAZIONE DEL PRINCIPIO.

370. Il primo principio dell'argomentazione è quello d'identità, nel quale si contiene quello di contraddizione.

Il principio d'identità applicato all'argomentazione, diviene il seguente più esplicito: « Due cose uguali ad una terza sono uguali tra di loro »:

Ne avremo uno ancora più prossimo, se in vece del generissimo « è uguale », esprimeremo l'atto della predicazione. Allora avremo il principio aristotelico enunziato di sopra, che per più chiarezza s'espone in due proposizioni così:

« Ciò che si predica di tutto, si predica con ciò stesso anche d'ogni cosa che si contenga nel tutto ».

« Ciò che si nega di tutto, si nega anche di ciò che si contiene nel tutto », ossia « se un predicato non conviene a nulla di tutto ciò che è in un dato tutto, né pur conviene a qualche cosa, qualsiasi, nel detto tutto ».

SCOLIO.

Questo principio dico: « Ciò che si predica di tutto ecc. » e non « del tutto ecc. », perchè la predicazione di cui si parla non riguarda il tutto come tutto: nel qual caso riuscirebbe falso il principio, perchè secondo la regola data « il predicato appartiene al subietto come uno », e perciò non alle parti come parti. Il principio dunque non si dee intendere delle predicazione del tutto come tutto, ma di *tutta* una quantità di cose, ossia « di tutto ciò che si contiene in un tutto, cioè in un complesso di cose, qualunque sia, e comunque unito dalla mente in una concezione ».

571. Ciò che merita d'esser dichiarato in questo principio è la parola *tutto*, poichè questa ivi si prende in un modo assai generale, e però in quella parola s'acchiudono de'*tutti* di varie maniere.

A tal fine noi dobbiamo primieramente ricorrere alle tre specie d'argomentazioni più sopra distinte, onde tre specie di sillogismi: 1° sillogismi *entici*; 2° sillogismi *concettuali*; 3° sillogismi *verbali*.

Queste tre denominazioni non riguardano ciò che si vuol provare col sillogismo, ma esprimono il *modo* con cui si prova. Poichè nella prima specie, per provare l'identità del termine medio co' due termini della tesi, si paragona l'*entità* espressa nel termine medio coll'entità di ciascuno de' due termini della tesi: nella seconda specie, per provare la detta identità, si paragona la *forma concettuale* del termine medio colla forma concettuale de' due termini della tesi, e si dee trovarla identica in valore: nella terza specie, per provare l'identità medesima, convien paragonare la *forma verbale* del termine medio colla *forma verbale* de' due termini della tesi, e del pari trovarla identica.

Esempio d'un sillogismo entico:

Lo spirito, essendo vita per essenza, è immortale;

Ma l'anima umana è spirito: dunque

L'anima umana è immortale.

Qui trattandosi di mostrare che « lo spirito » che è il mezzo termine, ha un'identità tanto coll'anima umana, quanto coll'immortalità; si paragona l'entità stessa, non la forma nella quale si concepisce, o le parole con cui s'esprime.

SCOLIO.

572. Anche i sillogismi, ne quali l'essere cangia di forma categorica, e si fondano sull'identità dell'essere nelle diverse forme, appartengono a questa classe, come chi dicesse: « L'oggetto

del pensiero è; ma il sentito è oggetto del pensiero: dunque il sentito è ». Nel qual sillogismo s'identifica il mezzo termine « oggetto del pensiero » coll' *essere*, senza defluirsi sotto qual forma, potendo essere l'oggetto del pensiero tanto ideale, quanto reale.

573. Esempio d' un sillogismo concettuale:

L'oggetto dell'intuito naturale è l' *essere*;

Ma l' *essere* è:

Dunque l'oggetto dell'intuito è;

dove l' *essere*, che è il termine medio, s'identifica coi due termini della tesi, affermandosi nella maggiore l'identità dell' *essere* coll'oggetto dell'intuito, e nella minore l'identità dell' *essere* coll'atto dell' *essere* espresso dal vocabolo *È*. L'identità si vede in questo, che *essere* ed *è* esprimono due forme concettuali dell'oggetto stesso dell'intuito: non si fa dunque altro in questo sillogismo, che identificare il valore di forme concettuali, di cui si riveste il medesimo oggetto, onde questo pare molteplice, quand'è uno e lo stesso.

574. Esempi d' un sillogismo verbale:

1° — Chi ha commesso il tale omicidio è il padrone di questa casa;

Ma il padrone di questa casa è Tizio;

Dunque Tizio è l'autore del tale omicidio;

dove il mezzo termine « il padrone di questa casa » nella maggiore s'identifica coll'autore dell'omicidio; e nella minore lo stesso mezzo termine s'identifica coll'uomo che si chiama Tizio: coll'aiuto dunque del nome si conobbe l'autore di quell'omicidio.

2° — Pietro rivolse queste parole a Paolo nella lingua sconosciuta del suo paese;

Ma queste parole interpretate da chi conosce la lingua, sono ingiuriose: dunque

Pietro rivolse a Paolo delle parole ingiuriose;

dove si vede che il mezzo termine « queste parole » furono identificate col termine « parole ingiuriose », unicamente mediante l'interpretazione di esse, e non s'aggiunse cosa od idea nova, ma la sola dichiarazione del loro senso, senza di che non si poteva conoscere l'identità cercata.

CAPITOLO IV.

APPLICAZIONE DEL PRINCIPIO.

ARTICOLO I.

APPLICAZIONE A' SILLOGISMI ENTEICI.

375. In qual modo si dee intendere, parlando di sillogismi entici, la parola *tutto* nel principio; « Ciò che si predica di *tutto*, si predica anche di ciò che si contiene nel *tutto* »?

SCOLIO.

376. S'osservi che questo tutto nell'enunciazione del principio, si considera come il subietto di cui si predica. Quindi un'altra regola atta a caratterizzare qual deva essere la maggiore del sillogismo, che va pienamente d'accordo colle già date: « La maggiore del sillogismo deve esser quella che contiene il *tutto* di cui primieramente si predica ».

377. Abbiamo divisi i sei predicabili in due classi, aventi per base, l'una l'*estensione*, l'altra la *comprensione* de' concetti.

Allo stesso modo la parola « tutto » si può intendere in modo relativo all'*estensione*, e in modo relativo alla *comprensione*. Un *concetto* dunque più *esteso*, come un genere, è un tutto relativamente alle specie: del pari un concetto o un oggetto più *comprendivo*, è un tutto relativamente a ciò che esso comprende.

Quindi due specie di *tutti*, l'uno che risulta dalla maggior *estensione*, l'altro dalla maggior *comprensione*: e così pure due specie di sillogismi, l'una di quelli che nella tesi hanno un subietto meno esteso del subietto della maggiore; l'altra di quelli in cui il subietto della tesi è meno comprendivo di quello della maggiore, ed entra come parte in questo: sempre supponendo le tre proposizioni distribuite nel modo regolare.

Chiameremo gli uni *sillogismi d'estensione*, gli altri *sillogismi di comprensione*.

378. Riguardo ai primi, il tutto non ha bisogno di maggior dichiarazione, essendo evidente che tutto ciò che si predica

d'un concetto più esteso, si predica egualmente de' concetti meno estesi in esso contenuti, in ciascuno di questi entrando quello, come in ciascuna specie entra ciò che si trova nel genere. Onde questa specie di sillogismi trae forza dalla natura de' concetti che s'inchiudono gli uni negli altri, e propriamente da questo principio: « tutte le note del concetto più esteso si trovano nel concetto meno esteso ch'egli virtualmente contiene ». Lo schema dunque di tali sillogismi è il seguente:

Schema de' sillogismi d'estensione.

Il subietto più esteso A ha le note *a, b, c...*

Ma il subietto meno esteso B è lo stesso concetto, A, con aggiunta d'altre note:

Dunque il subietto B ha le note *a, b, c...*

SCOLIO.

579. Come abbiamo anche di sopra avvertito, nel genere come *tutto*, non s'intende il genere precisamente in quant'è genere, ma in quanto contiene i concetti meno estesi; che quanto si predica del genere precisamente come genere, non può appartenere alle specie.

580. Il *tutto* ne' sillogismi di comprensione è più vario, e però conviene distinguere « tutti » di diversa specie. Nondimeno si può dare questo schema per tutti:

Schema de' sillogismi di comprensione.

Il predicato A' comprende B', C', D' ecc;

Ma il tal subietto ha il predicato A':

Dunque il tal subietto ha B', C', D' ecc.

COROLLARI.

581. I. Se si paragonano i due schemi de' *sillogismi d'estensione* e de' *sillogismi di comprensione*, vedesi che nel primo il *tutto* è il subietto della maggiore, nel secondo il *tutto* è il predicato della maggiore.

ROSMINI, *Logica*.

II. A' sillogismi di comprensione appartiene la regola aristotelica « che ciò che si predica d'un predicato, si predica rettamente anche del subietto a cui appartiene questo predicato », come se del predicato uomo si predica l'animalità, questa si predica rettamente anche di tutti i subietti a cui appartiene il predicato uomo (1).

582. Venendo ora a indicare come « i tutti » ne' sillogismi di comprensione sieno di diverse guise, diremo che primieramente si riducono a due classi massime, dovendosi distinguere « un tutto comprensivo formale », e « un tutto comprensivo reale ».

Il *tutto comprensivo formale* è il complesso delle note caratteristiche che contiene un concetto; così il concetto d'« uomo » contiene l'animalità, l'intelligenza, la ragionevolezza ecc. Ammesso dunque che un ente sia un uomo, l'illazione che abbia quelle note, procede necessariamente, come nel sillogismo: « L'uomo ha l'animalità, l'intelligenza, la ragionevolezza; Ma quest'ente è un uomo: Dunque quest'ente ha l'animalità ecc. ».

Il *tutto comprensivo reale* non consiste in un concetto, ma in un reale qualunque o che si possa dividere, o che si possa colla mente distinguere in esso più cose reali. Ecco alcune specie di questi « reali », che nel sillogismo fanno l'ufficio di tutto:

I. un tutto di tempo — Esempio: « Non si dee mancare al proprio dovere in nessun momento della vita; Ma il momento presente è un momento della vita: Dunque, non si dee inancora al proprio dovere nè pure nel momento presente ».

II. un tutto di spazio — Esempio: « Iddio è presente in ogni luogo; Ma quest'angolo tenebroso è un luogo; Dunque Iddio è presente in quest'angolo tenebroso ».

III. un tutto di materia: « Questa statua è tutta d'oro; Ma questo piede è una parte di questa statua; Dunque questo piede è d'oro ».

IV. un tutto composto: « L'uomo ha l'anima e il corpo; Ma questo ente è uomo; Dunque ha l'anima, ovvero, dunque ha il corpo, ovvero, dunque ha l'anima e il corpo » dove si

(1) Arist. Categ. 2.

arguisce l'esistenza della parte o delle parti dall'esistenza di tutto il composto.

583. V. un tutto copulativo: Questa specie di *tutto sillogistico* consiste nel nesso di più cose, nesso tale che l'esistenza di una tira dietro a sè necessariamente l'esistenza dell'altra, onde lo schema generale di tali sillogisimi può essere il seguente:

« La cosa A è così legata colla cosa B'' che se, e dove è l'una, c'è anche l'altra;

Ma la cosa A c'è, o è qui:

Dunque c'è, o è qui anche la cosa B''.

La conclusione è una proposizione che chiamiamo *collegata*. — Questi nessi, che devono esser necessari o certi acciocchè l'argomentazione sia efficace, sono molti, e troppo lungo sarebbe l'enumerarli. Ma ne accenneremo due de' più frequenti, che danno luogo a queste due regole:

1° « Se ogniquale volta un subietto ha un dato predicato, egli ne ha anche un altro; dall'esistenza del primo predicato si può argomentare all'esistenza del secondo ».

2° « Quando ad un subietto conviene un dato predicato, al medesimo conviene anche il predicato del predicato »: è la stessa regola data precedentemente.

Esempio:

Volendosi dimostrare che « i mali della vita non sono da temersi », si prenda per termine medio la *transitorietà de' mali*. Non si può dire nè che il concetto de' mali transitori sia contenuto come in un concetto più ampio in quello de' mali della vita, nè che il concetto de' mali della vita sia contenuto come in un concetto più ampio in quello de' mali transitori; ovvero se si dice l'una cosa, ad un titolo simile si può dire anche l'altra, onde non c'è propriamente una subalternità assoluta ne' due concetti. Ma è però vero che il concetto de' mali della vita è legato con quello de' mali transitori, e che il concetto de' mali transitori è legato con quello di mali « da non temersi », sicchè la proposizione: « i mali della vita non sono da temersi » non è una *subalterna*, ma una *collegata*, tanto della proposizione « i mali transitori non sono da temersi », quanto dell'altra

« i mali della vita sono transitori ». Tuttavia quello de' due concetti, che conviene all'argomentazione, per se stesso d'eguale estensione, si può prenderè come una classe maggiore a cui si subordini l'altro come una classe minore, o predicato di predicato, chè questo si può far sempre con due qualità, benchè d'uguale estensione, colle quali si designa un ente. Si può dunque dire del pari, che un ente dotato di volontà sia intelletivo, e che un ente intellettivo sia dotato di volontà, p. e. in questo sillogismo: « L'ente dotato di volontà è intellettivo; quest'ente è dotato di volontà: dunque è intellettivo », dove la classe degli enti intellettivi si mette come contenuto nella classe degli enti dotati di volontà. Si prende dunque come una classe maggiore quella in cui si ripoue l'altra: il che è una *universalità* puramente dialettica.

584. In quest'esempio si ammette, che la volontà e l'intendimento sieno due predicati sempre uniti nello stesso subietto (reg. 1), di modo che in quel subietto in cui si trova l'uno si deva trovare anche l'altro, onde la proposizione « L'ente dotato di volontà è intellettivo » tiene luogo della maggiore dello schema « La cosa A (la volontà) è così legata (dalla medesimezza del subietto) colla cosa B, che dove (in quel subietto in cui) c'è l'una, ivi (nel medesimo subietto) c'è l'altra ».

Questa proposizione si può anche ridurre a proposizione ipotetica: « La cosa A è così legata colla cosa B, che se c'è l'una, c'è l'altra ».

Onde nella maggiore si afferma che c'è B, ma di più si afferma la condizione che vien rimossa dalla seconda. Questo è quanto dire che nella prima s'affermano due cose. Queste due cose sono collegate in una sola proposizione; la conclusione non afferma che una di queste. Il resto dunque, cioè le due cose affermate pel legame che hanno insieme costituiscono il *atto sillogistico*.

Nel primo esempio la non temibilità può considerarsi come un predicato della *transitorietà*. Onde se ai mali appartiene la transitorietà, loro appartiene pure la non temibilità (reg. 2).

585. VI. Un tutto collettivo — Gli uomini che hanno commesso il tal furto sono stati que' quindici che furono a bere nel tal luogo; ma Tizio è uno di que' quindici: dunque Tizio è uno di quelli che commisero il tal furto.

586. Non è esatta la regola che suol darsi: « da premesse particolari non si può conchiudere cos' alcuna », bastando che una di esse contenga « il tutto », che è una specie d'universalità rispetto a ciò che contiene, e può esser tuttavia parziale o anche singolare in se stessa, purché la cosa parziale o singolare comprenda una qualunque pluralità anche di sola relazione: potrobbesi esprimere con esattezza così: « una delle premesse dee avere una totalità », cioè dee essere una proposizione contenente il tutto *sillogistico*.

COROLLARI.

587. Di qui si conosce ancora,

I. Che l'espressione *alcuni*, e altre somiglianti talora formano proposizioni *totali*, e talora no. Quando formano proposizioni totali possono bastare al sillogismo, in caso contrario non bastano. Ora la sola considerazione del senso che prendono secondo il contesto, può far conoscere quando abbia luogo l'un caso o l'altro.

La regola generale è questa: « Se l'espressione « alcuni », o tal altra simile indica nel sillogismo la *collezione massima*, essa forma una proposizione totale; se poi entra nel sillogismo come una *collezione parziale*, non la forma ».

II. Lo stesso è a dire delle proposizioni singolari: « Se un singolare entra nel sillogismo come parte di qualche collezione, esso non può costituire la proposizione totale necessaria al sillogismo; se poi entra solo senza quella relazione, può formarla ».

III. Quando il *parziale* compare come collezione massima e il *singolare* come un tutto da sé non appartenente ad altro, allora ciò che si esprime con « alcuni » o con « uno » (e simili vocaboli) sono *determinati* e costituiscono *proposizioni fisse*, in caso contrario non sono determinati e costituiscono *proposizioni vaghe*. Nell'esempio addotto i quindici ladri costituiscono una *proposizione fissa* perché formano la collezione massima che non si riferisce ad un'altra collezione, e però

contiene quindici individui determinati. All'incontro la proposizione generale: « Quindici ladri difficilmente possono vivere insieme », sarebbe una proposizione *vaga*, perchè non determina gl'individui, riferendosi a una collezione maggiore, venendo a dire « quindici qualunque sieno tra tutta la collezione de' ladri ». Così del pari « un uomo determinato, come nell'esempio, dal nome o dall'essere il proprietario d'una data casa è un singolare atto a formare una proposizione totale » non ciò « un uomo » senza dir quale. Onde se « un uomo » indeterminato si prendesse a fondamento d'una proposizione totale, ne uscirebbe un sofisma com'è il seguente:

Un uomo è giusto;

Un uomo è ladro: dunque

V'ha un giusto ladro.

Il subietto « un uomo » nella maggiore e nella minore non significa lo stesso uomo: perciò invece d'un mezzo termine solo ce n'entrano due, e lo stesso sarebbe se invece d'un uomo, si dicesse: « alcuni uomini », perchè non sarebbero gli stessi uomini.

SCOLIO.

588. Noi, lasciando le denominazioni di *universal*i e di *particolar*i date fin qui da' logici alle proposizioni, le quali, senza molti schiarimenti, producono equivoci, partiremo le proposizioni in *fisse* , e *vaghe* , defluendole così:

Proposizioni *fisse* sono quelle, il cui subietto non si può riferire ad individui diversi, ma sempre agli stessi, sieno questi tutti (proposizioni *universal*i) o alcuni (proposizioni *particolar*i) o un solo (proposizioni *singolar*i).

Proposizioni *vaghe* sono quelle, il cui subietto si può riferire ad individui diversi, o sieno questi alcuni (proposizioni *particolar*i) o un solo indeterminato (proposizioni *singolar*i).

589. Le proposizioni *fisse* qualunque sieno, possono esser sempre adoperate nel sillogismo come *total*i, ossia come contenenti quel tutto, su cui s'appoggia l'artificio del sillogismo, purchè non comparisca ne' termini del sillogismo un tutto maggiore.

ARTICOLO II.

APPLICAZIONE DEL PRINCIPIO AI SILLOGISMI CONCETTUALI.

590. Ogni qual volta accade che la mente nostra conosca uno stesso oggetto con varie concezioni, sia per la varietà degli *organi* con cui lo percepisce, sia per la varietà delle *riflessioni* di cui le si presenta investito, sia per la varietà delle *relazioni* o degli aspetti sotto i quali lo contempla, essa può ignorare che l'oggetto sia identico. In tal caso ne scopre o ne prova l'identità quand'essa trovi un termine medio tra le dette concezioni colle quali esso s'identifichi. Quindi l'origine del sillogismo concettuale.

591. Sarebbe lunga e sottile ricerca designarne tutte le specie: basterà a noi toccare d'alcune.

I. Diversa concezione nascente dalle diversità degli organi percettivi, o dalla diversità del sentire. — Lo scopo dell'argomentazione in tal caso è quello di dimostrare, che ciò che percepiscono diversi organi in diverso modo è un oggetto identico. — Esempio. L'uomo percepisce un corpo col tatto e cogli occhi. Il corpo sentito col tatto gli somministra la concezione d'un ente resistente, duro o molle ecc. e solido, cioè dotato di tre dimensioni. Nulla di questo la vista, che somministra in quella vece la concezione d'un ente colorato, superficiale, cioè dotato di due dimensioni. L'artificio mirabile della natura armoneggiò queste due specie di sensazioni per modo che vadano sempre d'accordo (*Ideol.* 912-916). Ma chi volesse dimostrare, che il veduto e il toccato è lo stesso corpo, dovrebbe assumere per termine medio la medesima porzione di spazio, e fatta questa proposizione: « La medesima porzione di spazio in cui si diffonda una forza costituisce un solo corpo », argomentare; « ma questo veduto e questo toccato indicano una forza che si diffonde nella medesima porzione di spazio: dunque indicano un solo corpo », dove il termine medio « la medesima porzione di spazio » determina l'unicità dell'oggetto.

II. Diversa concezione dello stesso oggetto nascente dalla diversità delle riflessioni. — Lo scopo dell'argomentazione è di levar via la molteplicità apparente, dimostrando che l'oggetto è identico, benchè si concepisca come diverso a cagione

delle diverse riflessioni. — Esempio. Si vogliano dimostrare identici questi due principi dell'Etica « Segui praticamente il lume della ragione », e « Riconosci praticamente l'essere secondo i suoi gradi », basterà assumere per termine medio « l'essere ideale » e formare questa proposizione: « Chi segue praticamente il lume della ragione segue praticamente l'essere ideale » indi argomentare: « Chi segue praticamente l'essere ideale riconosce praticamente l'essere secondo i suoi gradi », dunque: « Chi segue praticamente il lume della ragione, riconosce praticamente l'essere secondo i suoi gradi », dove « l'essere ideale » determina l'unicità dell'oggetto, cioè di ciò che viene prescritto da que' due principi.

COROLLARIO.

La molteplicità delle definizioni conduce in errore quando fanno credere che molti sieno altresì i defluiti. Una falsa moltiplicazione d'un oggetto suol aprire il fonte ad innumerevoli dispute inutili e sofismi. I *sillogismi concettuali* dissipano tutti questi impacci e quasi nubi che tolgono il sereno della verità.

III. Diversa concezione dello stesso oggetto nascente dalla diversità delle relazioni in cui si considera. — Lo scopo dell'argomentazione è di mostrare che l'oggetto in sè è il medesimo sotto diverse relazioni, e spesso questo caso coincide co' casi precedenti se le diverse relazioni o nascono da percezioni organiche diverse, o appartengono a diversi ordini di riflessioni. — Esempio. Io conosco un uomo sotto la relazione di padre di Giovanni. So anche che nella tal casa, il tal dì, la tal ora uno sconosciuto fece un grau beneficio. Vengo a scoprire che il tal dì, la tal ora non entrò in quella casa, altri che il padre di Giovanni. Prendo quest'ultima circostanza per termine medio, e sillogizzo così:

« L'uomo che entrò in quella casa la tal ora, è il padre di Giovanni; ma l'uomo che entrò in quella casa la tal ora, è autore di quel beneficio; dunque il padre di Giovanni è autore di quel beneficio », dove « l'uomo che entrò in quella casa » determina l'identità della persona, che prima conoscevo sotto le due relazioni di « padre di Giovanni », e di « autore di

quel beneficio », senza sapere ancora se queste due relazioni indicassero due uomini od un solo.

SCOLIO.

592. Quasi tutte le prove giudiziali s' appoggiano su questa specie di sillogismi.

593. Ogni qual volta conosco un oggetto non pel solo nome (nel qual caso s'avrebbe una proposizione verbale), ma per qualche relazione che gli sia propria, se trovo questa stessa nota propria in una data definizione, posso attribuire al medesimo oggetto la definizione. Onde le regole:

1° « Quando si conosce, mediante una nota propria che entra nella definizione o anche in altro modo, che un oggetto è il definito, allora allo stesso oggetto conviene tutta intiera la nozione che s'esprime nella definizione e tutto ciò che nella definizione si contiene », e però quell'intera nozione può servire di tutto sillogistico.

2° « Ciò a cui conviene la definizione e tutte le note in essa enumerate conviene pure al definito, cioè a quella definizione si subordina l'oggetto definito con tutto ciò che conosco di lui, non espresso nella definizione »: e però anche qui la definizione col complesso delle sue note può fare l'ufficio di tutto sillogistico.

3° « Quando si accorda che un definito competa ad un subietto, si deve accordare che a questo pure competa ciò che è compreso nella definizione »: dove il subietto a cui compete il definito può fare l'ufficio di tutto sillogistico.

4° « All'oggetto che non è il definito non conviene la definizione », dove il « non definito » può far l'ufficio di tutto sillogistico.

5° « Ciò a cui non conviene la definizione, non conviene il definito », dove il definito può far l'ufficio di tutto sillogistico.

6° « Quando non si accorda che un definito competa ad un subietto, nè pure si accorda che gli competa ciò che si contiene nella definizione », dove la definizione può far l'ufficio di tutto sillogistico.

594. Ogni qual volta per conoscere l'identità d'un oggetto rappresentato da diversi segni o vocaboli, c'è bisogno di mostrare che questi segni o vocaboli significano la stessa cosa, e per far ciò si trova un termine medio cioè un segno anch'egli, che si sa avere lo stesso significato d'uno di que' segni, e lo stesso pure significato d'un altro, o degli altri, allora si conchiude che que' diversi segni o vocaboli significano lo stesso oggetto, e si chiama un *sillogismo verbale*.

Se in luogo d'un segno, o d'un vocabolo si determina un dato oggetto con una nota propria qualunque, che si considera non come costituente l'essenza dell'oggetto, ma puramente come un distintivo acconcio a segnarlo, affinché non si confonda con altro, la forma del sillogismo riesce la medesima.

595. Il tutto *sillogistico* anche qui sta nel *termine medio* che contiene il valore de' due termini ostremi.

Di che le regole:

1° - Quel subietto a cui conviene un dato segno proprio, o una data nota, è l'individuo che già si conosce per via d'un altro segno, o d'un'altra nota, quando si rileva che a questo appartiene quel primo segno »:

2° - Quel subietto a cui conviene un dato segno proprio, o una data nota, non è l'individuo che si conosce per via d'un altro segno o d'un'altra nota, quando si rileva che a questo secondo non appartiene quel primo segno ».

Esempio — Vengo a sapere che l'azione A è stata fatta da un individuo che si chiama Pietro, e l'azione B da un individuo che si chiama Paolo. Di poi scopro che l'una e l'altra azione è stata fatta da un individuo della tal famiglia, e che in questa famiglia un individuo che ha nome Pietro Paolo ora è chiamato con uno di questi nomi, ora coll'altro: incontanente formo il sillogismo verbale così:

Pietro autore dell'azione A è il figlio maggiore della tal famiglia, che si chiama Pietro Paolo;

Paolo autore dell'azione B è figlio maggiore della stessa famiglia: dunque

Pietro è lo stesso che Paolo autore delle due azioni. Il termine medio « il figlio maggiore della tal famiglia » unisce in sé i due nomi propri, e però è il *tutto* sillogistico.

CAPITOLO V.

REGOLE UNIVERSALI DELL'ARGOMENTAZIONE.

596. Riassumendo, noi abbiamo veduto,

1° che lo scopo dell'argomentazione è duplice, dedurre una proposizione da un'altra, mediante una terza, e dimostrarne la verità.

2° che nel sillogismo si distingue la forma dalla materia, chiamandosi *forma del sillogismo* la connessione delle proposizioni, e *materia* le proposizioni stesse.

La *forma* ha una sola qualità essenziale, ed è che la connessione delle proposizioni sia logica, e da questa dipende la retta deduzione; se manca questa qualità, manca la forma sillogistica.

La *materia* ha tutte le qualità che possono avere le proposizioni, ma la qualità essenziale e formale di esse è la loro *verità*; e quand'è logica la forma, dalla verità delle premesse dipende la *verità* della conclusione.

Ma questo non basta alla *dimostrazione* che esige di più che la maggiore sia una proposizione evidente. Se la maggiore non è uno de' primi principi che soli sono evidenti, egli suppone altre proposizioni anteriori, unite alle quali costituisce una *dimostrazione*, il cui carattere è quello di terminare nell'evidenza. Nondimeno ogni sillogismo è efficace.

3° Quando abbiamo una proposizione di cui conosciamo chiaramente il predicato ed il subietto, e vediamo immediatamente che questo entra in quello, come sua appartenenza, non abbiamo bisogno dell'argomentazione.

Del pari quando una proposizione chiaramente intesa è conseguenza *immediata* dell'altra, non c'è bisogno d'argomentazione, avendo luogo la semplice *deduzione*.

In fatti la visione immediata che fa la mente della verità, dall'argomentazione è supposta, poichè l'argomentazione stessa nulla varrebbe, se non ci fosse quella virtù visiva della mente da cui l'argomentazione riceve la sua efficacia; chè senza quella virtù visiva, la forza di concludere che ha l'argomento, non sarebbe veduta o appresa dalla mente.

4° Il conoscere immediatamente la convenienza del predicato d'una proposizione col subietto, dicesi *visione semplice*; il vedere poi un' immediata conseguenza d'una proposizione, dicesi *deduzione semplice*.

5° Quando la mente non vede che il predicato d'una proposizione entri nel subietto, ovvero quando si tratta d'una conseguenza di qualche proposizione che non è prossima, o come tale non si può vedere sia pel modo di concepire, sia per la varietà delle espressioni, allora c'è bisogno di ricorrere al termine medio, ed ha luogo il sillogismo.

ARTICOLO I.

REGOLA UNIVERSALE I:

LA CONCLUSIONE DEVE ESSER CONTENUTA NEL TUTTO SILLOGISTICO.

597. Dalle cose dette procede che « per conoscere se un sillogismo abbia l'efficacia che viene dalla forma, conviene distinguere in esso qual sia il tutto *sillogistico*, e vedere se la tesi si contenga in esso ».

Il tutto *sillogistico* si contiene nella maggiore, supponendo le premesse bene ordinate. L'ufficio della minore è di fare apparire che la conclusione è contenuta nel tutto sillogistico.

Quindi l'accennata regola si può esprimer così: « Ogni qualvolta la conclusione d'un sillogismo è contenuta nel tutto sillogistico indicato dalla maggiore (o se le premesse non fossero bene ordinate, da una delle premesse), e la minore (o l'altra delle premesse) faccia chiaramente apparire che vi è contenuta, il sillogismo è efficace ».

598. L'applicazione di questa regola dipende dal distinguere qual sia il tutto sillogistico. Convien dunque cercare come si possa trovarlo prontamente. A ciò conduce il termine medio.

Poichè dovendosi identificare col termine medio tanto il soggetto quanto il predicato della conclusione, questa identificazione può accadere in due modi:

1° o che uno de' termini estremi sia contenuto nel *termine medio*, come il meno nel più, formando l'altro termine una delle premesse, e in tal caso lo stesso termine medio è il tutto sillogistico;

2° o che l'affermazione de' termini della tesi, sia contenuta nell'*affermazione del termine medio*, come accade ne' sillogismi copulativi, disgiuntivi, ipotetici e verbali, poichè a) nei copulativi s'afferma la copulazione o coesistenza d'alcune cose o d'alcune note, e nella tesi s'afferma l'una o più di esse; b) ne' disgiuntivi s'affermano del pari più cose disgiuntivamente, e nella tesi una di esse; c) negl'ipotetici s'afferma qualche cosa e s'afferma la condizione, e nella tesi la stessa cosa senza la condizione; d) ne' verbali s'afferma la stessa cosa sotto un segno incognito, e nella tesi la stessa cosa spogliata dell'incognito; e in tal caso il tutto sillogistico è nell'affermazione del termine medio.

Onde o lo stesso *termine medio*, ovvero la sua *affermazione* (o negazione) costituisce sempre il *tutto sillogistico che si cerca*. E poichè l'affermazione del termine medio è lo stesso termine medio affermato o negato; perciò il tutto sillogistico sta sempre nel termine medio, o solamente *concepito*, ovvero anche *affermato*.

ARTICOLO II.

REGOLA UNIVERSALE II:

IL TERMINE MEDIO DEV' ESSERE D'UN' ESTENSIONE ALMENO
PARI A QUELLA DEL SUBIETTO, E D'UNA COMPRENSIONE
ALMENO PARI A QUELLA DEL PREDICATO.

329. Questa regola che non differisce in fondo dalla precedente, ma che riesce più comoda, si dimostra così:

Il *tutto sillogistico* è il termine medio, o concepito, o affermato; il che viene a dire, che la tesi dev'essere contenuta in una proposizione formata dal termine medio e da uno de' termini estremi, cioè della tesi. Ora acciocchè si verifichi la

contenenza, conviene che l'altro termine estremo sia contenuto nel termine medio. L'altro termine, che dev'esser contenuto nel termine medio, può essere ugualmente il subietto o il predicato della tesi. Ma poichè il termine medio nella contenente può essere tanto predicato, quanto subietto, perciò si hanno quattro casi:

1° caso, in cui nella contenente, il termine medio è subietto, ed ha per predicato il predicato della tesi;

2° caso, in cui nella contenente, il termine medio è predicato, ed ha per subietto il subietto della tesi;

3° caso, in cui nella contenente, il termine medio è predicato, ed ha per subietto il predicato della tesi;

4° caso, in cui nella contenente, il termine medio è subietto ed ha per predicato il subietto della tesi;

600. Di qui quattro regole:

1° quando due proposizioni hanno un subietto diverso e lo stesso predicato, l'una non può esser contenuta nell'altra, se il subietto della contenente non ha un' *estensione* almeno uguale a quella del subietto della contenuta (caso 1);

2° quando due proposizioni hanno uno stesso subietto, ma un diverso predicato, l'una non può esser contenuta nell'altra, se il predicato della contenente non ha una *comprensione* almeno uguale a quella del predicato dell'altra (caso 2);

3° quando una proposizione ha per subietto il predicato d'un'altra, e un predicato diverso dal subietto dell'altra, ella non può essere contenente dell'altra, se questo diverso predicato non ha un' *estensione* pari o maggiore di quella del subietto dell'altra (caso 4), per la regola 1°;

4° quando una proposizione ha per predicato il subietto d'un'altra, e un subietto diverso dal predicato dell'altra, essa non può essere contenente dell'altra se questo diverso subietto non ha una *comprensione* maggiore o almeno pari a quella del predicato dell'altra, perchè questo altramente non potrebbe essere in lui contenuto (caso 1), per la regola 2°.

601. In tutti questi quattro casi, che sono gli unici possibili, si verifica sempre che il sillogismo per essere di giusta forma dee « avere il termine medio esteso altrettanto, o più, quanto il subietto della tesi, e comprensivo altrettanto, o più, quanto il predicato della tesi ».

Esempi.

Prima regola, caso primo.

- I. L'animale è un ente;
 Ma l'uomo è un animale: dunque
 L'uomo è un ente.

La maggiore contenente ha lo stesso predicato, « un ente », e un subietto diverso più esteso, cioè « l'animale » più esteso di « uomo ».

- II. La virtù rende l'uomo felice;
 La virtù costa fatica: dunque
 Ciò che costa fatica rende l'uomo felice.

La maggiore contiene lo stesso predicato della tesi, e un subietto diverso cioè il termine medio « la virtù », che è meno esteso di « ciò che costa fatica », subietto della tesi: perciò non può contenere, e c'è peccato di forma.

Seconda regola, secondo caso.

- I. I mali di questa vita non sono da temersi;
 Ma i mali che non sono da temersi, non devono mettere ostacolo alle belle imprese: dunque
 I mali di questa vita non devono metter ostacolo alle belle imprese.

Il predicato « mali da non temersi » è almeno tanto comprensivo quanto « mali che non devono mettere ostacolo alle belle imprese ».

- II. Questa casa costò molti danari;
 Diecimila scudi sono molti danari: dunque
 Questa casa costò diecimila scudi.

L'errore manifestamente consiste in questo, che il predicato della tesi « molti danari », ha una minor comprensione del predicato « diecimila scudi », che è il termine medio.

I. L'animale è un ente sensitivo:

Ma l'uomo è un ente sensitivo: dunque

L'uomo è un'animale.

La contenente ha per subietto il predicato della tesi, e il mezzo termine o predicato della contenente ha maggior estensione del subietto della tesi « uomo », secondo la regola.

II. L'animale è un ente;

Ma la pietra è un ente: dunque

La pietra è un animale.

L'ente che è il termine medio ha minor comprensione della pietra che è il subietto della tesi: indi l'erroneità della forma.

Quarta regola, quarto caso.

I. L'animale è un ente sensitivo;

Ma l'animale si move: dunque

L'ente sensitivo si move.

L'animale che è il termine medio subietto della maggiore ha maggior comprensione del « si move » predicato della tesi, e però la forma è giusta.

II. L'uomo pecca;

Ma l'uomo ride: dunque

Chi pecca, ride.

Dove si vede che il mezzo termine « l'uomo » subietto della maggiore ha minor comprensione del predicato « ride », e però è sbagliata la forma.

602. La stessa regola si può dimostrare più brevemente dalla dottrina sulla quantità delle proposizioni.

L'estensione della proposizione è misurata dal subietto, e la comprensione è misurata dal predicato della proposizione. Se dunque la tesi dee esser contenuta nel tutto sillogistico, e questo si trova nel termine medio, conviene che nè il subietto della tesi ecceda l'estensione di questo, nè il predicato della tesi ecceda la comprensione di questo medesimo; acciocché non ci sia più nella conclusione che nelle premesse: e quest'è appunto la regola da noi proposta.

603. Questa regola vale pei sillogismi composti di proposizioni fisse: ma può estendersi anche a conoscere la mancanza di forma in quelli composti di proposizioni vaghe.

Ricevendo il termine medio più sensi, il sillogismo viene ad avere più termini medi, difetto che si riconosce ogniqualvolta si può dallo stesso termine medio separare l'ambiguità.

Esempio: Alcuni uomini sono giusti;
 Alcuni uomini sono malvagi: dunque
 Alcuni giusti sono malvagi.

Il termine medio « alcuni uomini » paragonato al subietto della tesi « alcuni giusti », sembra d'egual comprensione se si considera « l'alcuni » dove sta l'indeterminazione, ma se si paragona solo « uomini » con « giusti », si vede subito il difetto, avendo il subietto « giusti » maggior comprensione del termine medio « uomini ».

604. Ma come si può calcolare l'estensione e la comprensione quando la tesi è negativa?

La negazione può esser annessa al subietto, al predicato o alla copula; ma la forma regolare della proposizione negativa è quella che ha la negazione unita alla copula, dovendosi negli altri due casi considerare la proposizione come affermativa. Ridotta dunque la proposizione alla forma regolare, è da considerarsi che la proposizione nega tanto di più, quanto ciò che nega (il predicato) ha più di estensione. Quanto dunque il predicato ha più di estensione e meno di comprensione, tanto più, se è negato, egli ha di comprensione; onde « l'uomo », a ragion d'esempio, e « l'io » affermati, hanno una quantità comprensiva inversa più che negati; sicchè l'uomo che è più esteso, negato, è meno esteso e più comprensivo, e l'io che è più comprensivo, negato, è più esteso e meno comprensivo dell'uomo. A ragion d'esempio nel seguente sillogismo:

Tu non sei io;
 Ma io sono un uomo: dunque
 Tu non sei un uomo;

il mezzo termine « io » è più comprensivo del predicato uomo,
 ROSMINI, *Logica* 45

ma essendo « l'uomo negato » egli diventa meno comprensivo: indi il vizio del sillogismo.

605. Quando poi il subietto o il predicato della tesi è negativo, si dee misurare la sua estensione e comprensione dalla classe delle cose che rimane in virtù di quella negazione, p. e. « Chi non è uomo », esprime la classe delle cose che non sono uomini, e « chi non è animale », la classe delle cose che non sono animali. Ora la prima è più estesa della seconda, e però meno comprensiva. Se dunque il subietto o il predicato negativo esclude una classe più comprensiva e meno estesa, egli ha maggior estensione e minor comprensione; se esclude una classe meno comprensiva e più estesa, egli ha minor estensione e più comprensione.

Esempî, 1°: Chi non è uomo non ha diritto alla società umana;
Ma la bestia non è uomo: dunque
La bestia non ha diritto alla società umana.

Il mezzo termine *uomo* è meno esteso del subietto *bestia*, e tuttavia la forma è retta, perchè essendo negato il meno esteso, diventa più esteso.

2°: Chi non è intelligente non è uomo;
Ma la bestia non è intelligente: dunque
La bestia non è uomo.

L' « intelligente », termine medio, è più esteso e meno comprensivo di « uomo », predicato della tesi. Ma essendo l' « intelligente » negato, e negato pure « l'uomo », quello diventa più comprensivo di questo, perchè esclude una classe più estesa.

Dove si vede che la regola vale tanto, se si ha da confrontare un termine negativo con uno pure negativo, come se si ha da confrontare un termine negativo con un positivo, dovendosi nel primo caso confrontare la classe esclusa dal termine negativo colla classe del termine positivo, e nel secondo caso le due classi escluse da' due termini negativi.

CAPITOLO VI.

DELL'UNICA FIGURA DEL SILLOGISMO.

ARTICOLO I.

DELLE QUATTRO FIGURE INVASE DEL SILLOGISMO.

606. I logici notomizzarono il sillogismo in questa maniera:

Osservarono che il termine medio varia di luogo nelle premesse, e dalla diversa sede che tiene il termine medio nelle premesse, dedussero certe classi di sillogismi che denominarono *figure*.

Ma si divisero d'opinione sulla questione se le sedi possibili del termine medio nelle premesse fossero tre o quattro.

Quelli che pretesero che le sedi del termine medio nelle premesse fossero quattro, ammisero quattro figure di sillogismi: poichè dissero:

1° o il termine medio tien luogo di subietto nella maggiore, e di predicato nella minore. — I. Figura;

2° o tien luogo di predicato, tanto nella maggiore quanto nella minore. — II. Figura;

3° o tien luogo di subietto tanto nella maggiore quanto nella minore. — III. Figura;

4° o tien luogo di predicato nella maggiore e di subietto nella minore. — IV. Figura;

Sono dunque quattro, secondo costoro, le figure del sillogismo. Ma è egli vero?

ARTICOLO II.

DEVE ESCLUDERSI LA IV FIGURA.

607. Aristotele animise le tre prime figure: e fu Galeno, secondo l'attestazione d'Averroes, che v'aggiunse la quarta (1). I logici posteriori si divisero d'opinione; gli Aristotelici puri con Averroes s'attennero alla sentenza del maestro, i medici

(1) Ne' libri che ci rimangono di Galeno non si fa menzione della quarta figura, ma da Averroes (In Prior. Analit. I, 8) s'attribuisce questa giunta a Galeno.

pugnarono a favore della quarta figura di Galeno. I due illustri filosofi italiani, Gasparo Contarini (1) e Jacopo Zabarella (2), nel cinquecento la rigettarono, seguendo l'arabo commentatore, e noi crediamo a tutta ragione in questo.

608. Aristotele dedusse le sue tre figure così (3): Disse, che il termine medio poteva occupar tre sole sedi nelle premesse, cioè la *media*, la *suprema*, e l'*infima*. Occupa la sede *media*, quando il subietto della tesi trovasi nel termine medio, e questo nel predicato della tesi: la sede *suprema*, quando il subietto ed il predicato della tesi sono ugualmente nel termine medio: la sede *infima*, quando il termine medio è ugualmente nel predicato e nel subietto. Dicesi poi un termine essere in un altro, quando quest'altro è predicato.

609. Quelli che aggiunsero la quarta figura, ereditero ce ne fosse una quarta secondo la quale il termine medio tenesse luogo di predicato nella maggiore e di subietto nella minore. Fu loro risposto, che questa non era una quarta sede, ma solamente uno spostamento delle premesse della prima figura, avendo luogo la collocazione del termine medio nella pretesa quarta sede ogni qual volta la maggiore della prima figura si trasporta nel luogo della minore, e questa nel luogo di quella. Il quale spostamento si può fare effettivamente senza pregiudizio dell'efficacia del sillogismo ed anco senza pregiudizio della regolarità, potendosi in tali casi considerare come contenente o maggiore quella che avendo lo stesso subietto ha un predicato più esteso di quello della tesi: onde la prima figura ammette due schemi.

Si replicò che questo solo spostamento non costituisce ancora la quarta figura di Galeno. Ma se la cosa è così, il carattere essenziale di questa quarta figura non istà solamente nella sede che occupa il termine medio nelle premesse; ma in

(1) V. l'opuscolo intitolato « Non dari quartam figuram syllogismorum secundum opinionem Galeni » diretto a Oddo degli Oddi che aveva sostituito la quarta figura, opuscolo inserito tra le opere del Contarini stampato dall'ADo (1573), pag. 233 e segg.

(2) « L. de quarta syllogismorum figura » tra le Opere logiche del Zabarella (1600), pag. 78 e segg.

(3) Arist. Prior. I, 4 sq.

questo, che il subietto della tesi si trovi nella forma di predicato nelle premesse, e il predicato della tesi tenga luogo nelle premesse di subietto. Questa confessione basta per escludere questa figura, perchè in tal caso, essa non appartiene alla classificazione aristotelica, che ha per base la sola collocazione del termine medio nelle premesse. Con ragione dunque gli Aristotelici osservarono che i sillogismi galenici furono conosciuti da Aristotele, ma da lui chiamati modi indiretti (*συνλογισμοὶ ἀντιστραµµένους* (1)) della prima figura perchè hanno la stessa conclusione inversa. Teofrasto, Eudemo e Boezio illustrarono questi modi diversi (2).

Un altro difetto della quarta figura apparirà dalla critica che si può fare a tutte e tre le figure del sillogismo che seguono alla prima.

ARTICOLO III.

LA PRIMA FIGURA È LA SOLA PERFETTA E PROPRIA DEL SILLOGISMO.

610. Aristotele riconobbe che la sola prima figura dà un perfetto sillogismo. Di che la ragione si è, che « quello è perfetto sillogismo, che contiene accuratamente la conclusione nelle premesse ». Ma nella prima sola figura questo accade perfettamente, perchè in questa sola il subietto della conclusione tiene luogo di subietto anche nelle premesse, e il predicato, di predicato. All'incontro nella seconda figura il subietto della conclusione tiene bensì luogo di subietto nelle premesse cioè nella minore, ma il predicato della conclusione non vi si trova in forma di predicato, ma in forma di subietto della maggiore. All'incontro nella terza figura il predicato della conclusione si trova bensì in forma di predicato nelle premesse, ma il subietto della conclusione si trova in forma di predicato nelle premesse. Onde in queste due figure, per tirare l'illazione conviene cangiare il subietto in predicato, o il predicato in subietto, e però s'introduce una conversione mentale, che non è espressa nello stesso sillogismo.

(1) *Poster.* I, 28.

(2) *W. Boet. De Sillog. Categ.* L. II.

Quelli poi che introdussero la quarta figura considerarono astrattamente le possibili sedi del termine medio, e certo in tal guisa considerate, se ne trova una quarta, in cui il termine medio tien luogo di predicato nella maggiore e di subietto nella minore.

611. Le sedi sono in tal modo distinte unicamente secondo la collocazione materiale e visibile agli occhi del mezzo termine. Se noi vogliamo render chiara la distinzione delle quattro figure, e scoprire il vero concetto che le ha suggerite alla mente de' logici, definiremo le quattro figure a questo modo:

Prima figura è quella, nella quale il subietto della tesi è subietto nelle premesse, il predicato della tesi è predicato nelle premesse:

Seconda figura è quella, nella quale il subietto della tesi è subietto nelle premesse, e il predicato della tesi è subietto nelle premesse:

Terza figura è quella, nella quale il predicato della tesi è predicato nelle premesse, e il subietto della tesi è predicato nelle premesse:

Quarta figura è quella, nella quale il subietto della tesi è predicato nelle premesse, e il predicato della tesi è subietto nelle premesse.

612. Così definite le quattro figure, si vede,

1° che la prima figura ha il suo carattere proprio indipendentemente dalla collocazione materiale delle due premesse;

2° che la quarta figura esiste allo stesso titolo della seconda e della terza;

3° che non si può negare che questa quarta forma di sillogismi abbia efficacia come le altre tre.

Ma altro è che un raziocinio sia efficace, altro che abbia la forma di *perfetto sillogismo* per modo che l'efficacia dell'illazione apparisca dalle sole premesse accordate per vere, senza alcun'altra proposizione sottintesa. Nella quarta figura questo avviene ancor meno che nella seconda e nella terza, poichè in essa nè il subietto nè il predicato della tesi compariscono come subietto e come predicato, avendo il subietto della tesi nelle premesse la forma di predicato, e il predicato della tesi la forma di subietto, onde la mente per poter cavarne l'illazione deo

fare due conversioni estranee al sillogismo, cioè dee convor-
tire quello che è subietto nelle premesse in predicato, e quello
che è predicato in subietto della tesi. Onde la quarta figura
si allontana molto più dalla perfetta forma sillogistica che non
faccia la seconda e la terza, nelle quali non c'è bisogno che
d'una conversione sola. Le quali operazioni della mente sott'in-
tese, quando s'esprimessero in proposizioni accrescerebbero il
numero delle tre proposizioni componenti il sillogismo, intro-
ducendone dell'altre tra le premesse e la tesi, contro la defi-
nizione del sillogismo.

ARTICOLO IV.

RAGIONI PER LE QUALI I LOGICI CHE NON RICONOSCON LA QUARTA
PRETENDONO DOVERSI CONSERVARE LA SECONDA E LA TERZA FIGURA.

613. I logici che ritenendo la seconda, e terza figura, rifiu-
tano la quarta, dicono, che la seconda e la terza sono natu-
rali, e non la quarta. Perchè osservano, che dipendendo la
forza dimostrativa del sillogismo non meno dalla verità delle
premesse, che dalla forma, quando gli uomini non trovano una
delle premesse che facilmente s'intenda e sia facilmente accor-
data e che vada bene alla prima e perfetta figura del sillogi-
smo, ricorrono ad una proposizione più evidente che vada bene
alla seconda o alla terza figura, sacrificando qualche cosa della
forma per comporre l'argomentazione d'una materia più chiara
e non impugnata; ma che questo non fanno mai nel comune
discorso con amendue le premesse, onde non usano mai la
quarta figura, che però non è naturale, ma puramente artifi-
ciosa.

La qual ragione tratta da quello che sogliono fare gli uomini
è di poco peso per la scienza, che dee cercare quello che è
vero in teoria, sia usato o no dal comune degli uomini.

ARTICOLO V.

UNA SOLA È LA FIGURA DEL SILLOGISMO.

614. La teoria dunque esige che si riconosca il sillogismo
non potere avere che una figura unica. Il che anche nella

pratica crediamo dover riuscire utilissimo. Poichè ogni tesi si può dimostrare prendendo delle premesse che costituiscano la prima figura. Così è solo sperabile, che si conservi e rimetta in uso la sillogistica, arma affilata e potente con cui pugnare per la verità. In vano a' tempi nostri si esigerebbe dagli uomini aggravati di tant'altri studi e interessi, che volessero mantener fermo nella loro memoria tutto quel fardello di regole, e d'avvertenze scolastiche che presiedono alle quattro figure, e che riescono moltiplicate e tuttavia poco precise, e facili ad eludersi, appunto per l'imperfezione delle tre ultime figure, esigendo che si soccorra alla loro imperfezione cogli amminicoli di leggi varie ed eccezionali. All'incontro, se non s'ammetta nella disputa altro sillogismo che quello della prima figura, l'argomentazione domanda pochissime avvertenze, e riesco conforme alla natura, e facile, e chiara e dotata di rigore scientifico. Proviamo dunque di novo, come le tre figure che seguono alla prima mauchino della forma sillogistica, e quelli che ad esse s'ascrivono non sieno veri sillogisimi.

615. La *prima prova* si trae dal principio stesso del sillogismo, che abbiain veduto esser questo.

• Ciò che si predica di tutto si predica anche di ogni cosa contenuta nel tutto •.

• Ciò che si nega di tutto si nega anche d'ogni cosa contenuta nel tutto •.

Ora ne'soli sillogisimi della prima figura questo avviene, poichè nella seconda figura ciò che si predica nella conclusione non si predica nelle premesse, ma è anzi ciò di cui si predica; nella terza figura ciò di cui si predica nella conclusione non è ciò di cui si predica nelle premesse, ma ciò che si predica; nella quarta figura poi ciò di cui si predica nelle premesse non è ciò di cui si predica nella conclusione, ma è ciò che si predica, e ciò che si predica nelle premesse non è ciò che si predica nella conclusione, ma è ciò di cui si predica. Onde il principio del sillogismo non ha luogo nella seconda, terza e molto meno nella quarta figura; e affinchè ci abbia luogo conviene aggiungere altre operazioni mentali che si sottintendono e che espresse diventano altre proposizioni.

La *seconda prova*, discendente dalla prima si è, che i sillo-

gismi della seconda, terza e quarta figura, mancano alla definizione del sillogismo che abbiamo detto essere « un discorso composto di tre proposizioni, delle quali le due prime hanno un termine comune, la terza poi riunisce i due termini diversi nelle premesse e in virtù delle sole premesse, ammesse per vere, rimane provata ». Ora nelle tre ultime figure non si verifica che l'argomentazione consti di tre sole proposizioni e che in virtù delle sole due premesse la conclusione rimanga provata.

616. Con ragione dunque Aristotele stabilì il principio, che « la conclusione propria del sillogismo è la prima, quella che immediatamente consegue dalle due premesse » (1), e che le altre conseguenze che discendono da questa prima non appartengono al sillogismo. Dal che procede di nuovo, che la sola prima figura è propria del sillogismo; che essa sola ha la conseguenza immediata, trovandosi nella conclusione quel subietto che è stato posto per subietto nelle premesse e per predicato quello che è stato predicato del subietto nelle premesse.

Così nella prima figura si ha questo sillogismo:

Chi crocifigge la propria carne è di Gesù Cristo;

Chi mena vita mortificata crocifigge la propria carne: dunque

Chi mena vita mortificata è di Gesù Cristo.

Quest'è l'unica conclusione che si può cavare dalle premesse che hanno tanto il subietto quanto il predicato di essa. Ma se noi convertiamo la proposizione e diciamo « chi è di Gesù Cristo mena vita mortificata » abbiamo un'altra proposizione egualmente vera (perchè la conclusione è convertibile), e tuttavia non è la conclusione propria del sillogismo.

Se noi riduciamo lo stesso sillogismo alla seconda figura, dove il termine medio è due volte predicato, avremo le premesse:

Chi è di Gesù Cristo crocifigge la propria carne;

Chi mena vita mortificata crocifigge la propria carne: donde o non si trae conclusione, o se ne traggono due. Poichè c'è tanto il diritto di conchiudere

« Chi è di G. Cristo mena vita mortificata », quanto

« Chi mena vita mortificata è di Gesù Cristo », non si vede

(1) Prior. II, 1.

più ragione di cangiare il subietto d'una delle premesse (chi mena vita mortificata) in predicato come si fa nella prima conclusione, di quello che di cangiare in predicato il subietto dell'altra premessa come si fa nella seconda conclusione.

Del pari la terza e la quarta figura danno due conclusioni: dovendosi nella terza cangiare l'uno o l'altro de' due predicati in subietti, e dovendosi nella quarta cangiare il predicato in subietto e il subietto in predicato, prendendo per subietto e per predicato qual più a me piace de' due termini estremi.

Ora questo accade solamente quando il sillogismo essendo composto di proposizioni convertibili, risulta anche convertibile la conclusione: di che tali sillogismi facilmente si riducono alla prima figura, in que' della seconda convertendo la maggiore, in quei della terza convertendo la minore, in quei della quarta convertendo amendue.

Il difetto dunque della seconda, terza e quarta figura si è quello o di non avere alcuna conclusione rigorosa, o d'averne due ad egual diritto. E questo difetto si manifesta più chiaramente ancora, quando si considera che nelle tre ultime figure la conversione delle proposizioni importa l'introduzione di nuove proposizioni, come dicevamo, tra le premesse. Poichè se noi rassomigliamo i termini ad una proporzione denominandoli così, il Medio = M, il subietto = S, il predicato = P, avremo la disposizione di essi termini:

nella prima figura	M: S = P: M
nella seconda	{ P: M = S: M S: M = P: M
nella terza	{ M: P = M: S M: S = M: P
nella quarta	{ M: P = M: S M: S = M: P

dove si vede che la prima figura è una proporzione sola, le altre abbracciano due proporzioni a cagione della doppia conclusione. Ora egli è evidente che la proporzione della prima figura non ammette, secondo le regole delle permutazioni, d'essere cangiata nelle altre. Per poterla dunque tramutar nelle altre è necessario ricorrere a qualche elemento estraneo alla

natura delle proporzioni; il che indica il bisogno d'introdurre qualche altra proposizione, che distrugge la forma sillogistica condizionata a tre sole proposizioni. E nel vero se noi vogliamo provare la tesi « chi mena vita mortificata è di Gesù Cristo », colla seconda figura dovremo fare queste quattro proposizioni:

1° Chi è di Gesù Cristo crocifigge la propria carne; e perciò
 2° Chi crocifigge la propria carne è di Gesù Cristo (proposizione che rimane sott'intesa);

3° Ma chi mena vita mortificata crocifigge la propria carne: dunque

4° Chi mena vita mortificata è di Gesù Cristo.

Nella terza figura dovremo introdurre per terza proposizione la seconda proposizione conversa; ma nella quarta le proposizioni da introdursi saranno due perchè converrà investire l'una e l'altra delle premesse così:

1° Chi è di G. C. crocifigge la propria carne: dunque

2° Chi crocifigge la propria carne è di Gesù Cristo (prima proposizione sott'intesa);

3° Ma chi crocifigge la propria carne mena vita mortificata: dunque

4° Chi mena vita mortificata crocifigge la propria carne (seconda proposizione sott'intesa): dunque

5° Chi mena vita mortificata è di Gesù Cristo.

617. Che se le proposizioni di cui si compone il sillogismo non sono convertibili, se n'ha un guaio assai maggiore, perchè dovendosi pure convertire, conviene non solo cangiare ciò che è subietto nelle premesse in predicato della conclusione e viceversa; ma bisogna di più alterare in modo il subietto ed il predicato, che convertendosi rimanga una proposizione vera, per esempio la proposizione sarà universale, e non si potrà convertirla se non rendendola particolare, mutazione che non trova la sua ragione nella forma del sillogismo, ma in un principio di ragione straniero al medesimo, che giustifichi tale specie di conversione imperfetta, e rispetto al sillogismo non provata. Con ciò s'introduce tacitamente nell'argomentazione delle nove proposizioni. Ma di ciò nel capitolo seguente che tratterà de' modi del sillogismo.

QUATTRO FIGURE DEL SILLOGISMO DETERMINATE IN ALTRO MODO.
REGOLE DELLE FIGURE IMPERFETTE.

618. Quantunque la seconda, la terza e la quarta figura, di cui parlano i logici, non abbiano la forma sillogistica, tuttavia come dicevamo sono argomentazioni efficaci, quando vengano legittimamente usate. Perciò quantunque crediamo che la Logica si renda di gran lunga più semplice, e la disputa più breve ed efficace, ove s'escludano, e si riduca ogni argomentazione alla figura propria del sillogismo che è la prima, tuttavia non neghiamo che possano talora riuscire più facili a' disputatori l'altre figure, per la ragion detta, che il comune pensare, quando si vuol provare una data tesi, somministra più pronte alla mano delle proposizioni atte a tener luogo di premesse nelle figure imperfette.

Laonde daremo alcune regole universali per le figure imperfette, ma prima vogliamo accennare che le figure si potrebbero dedurre in modo diverso da quello che fece Aristotele e i logici che costantemente il seguitarono. Poichè supponendosi sempre che sia data la tesi da dimostrare, e consistendo tutta l'efficacia pratica della dimostrazione nel rendere evidente, che la tesi sia contenuta nelle premesse e propriamente in quella di esse che più afferma o più nega, pare che quest'evidenza si abbia via meglio e più facilmente, quanto il confronto della tesi colla contenuta, cioè nella maggiore, riesca più agevole. In vece dunque di cercare quali sieno le possibili sedi del termine medio nello due premesse, e da questo derivare le figure, si possono derivare altre figure dalla diversa sede che tiene il termine medio nella maggiore: onde i quattro casi, o figure, che noi annunziammo di sopra, cioè:

Figura I, in cui nella maggiore il termine medio è subietto ed ha per predicato il predicato della tesi;

— II, in cui nella maggiore, il termine medio è predicato ed ha per subietto il subietto della tesi;

— III, in cui nella maggiore il termine medio è predicato ed ha per subietto il predicato della tesi;

— IV, in cui nella maggiore il termino medio è subietto ed ha per predicato il subietto della tesi.

La prima di queste figure quando la minore ha per subietto il subietto della tesi, e del pari la seconda quando la minore ha per predicato il predicato della tesi, diviene la prima e perfetta figura.

La prima modesima quando nella minore c'è per predicato il subietto della tesi, e la quarta quando nella minore c'è per predicato il predicato della tesi, diviene la terza delle figure comuni.

La seconda figura quando nella minore c'è per subietto il predicato della tesi, come pure la terza figura quando nella minore c'è per subietto il predicato della tesi, diviene la seconda delle figure comuni.

La terza figura, quando nella minore c'è per predicato il subietto della tesi, come pure la quarta figura quando nella minore c'è per predicato il subietto della tesi, diventa la quarta delle figure comuni.

COROLLARI.

619. 1. Si vede dunque che ognuna di queste nuove figure abbraccia due delle figure vecchie; e ciascuna delle figure vecchie abbraccia due delle figure nuove; e però che ciascuna figura si compone reciprocamente di due parti, che vanno distribuite a duo delle figure contrapposte. Ma questa duplicità di ciascuna figura esprime unicamente la trasposizione delle due premesse, poichè nell'una forma la maggiore tiene il posto che le appartiene, e nell'altra è posposta alla minore e questa anteposta.

II. Se dunque si applica la regola che la maggiore sia quella che afferma o nega di più e che abbia il predicato della tesi, le dette quattro figure si riducono a due cioè alla I, e alla III, dove solo nella maggiore si ha il predicato della tesi o in forma di predicato o in quella di subietto; la prima delle quali abbraccia la 1, e la 3 delle figure vecchie, l'altra abbraccia la 2, e la 4 delle stesse figure vecchie.

III. Vedesi ancora che tutto il cangiamento che subisce

la tesi nelle figure imperfette dipende dal trasportarsi il soggetto nel luogo del predicato, e viceversa; onde le regole universali per legittimare così fatte figure altro non sono che quelle stesse della conversione imperfetta delle proposizioni già da noi date: regole estranee alla forma del sillogismo.

C'è ancora un'alterazione che soffre la conclusione proveniente dall'introduzione delle proposizioni negative; ma di questa parleremo quando avremo ad esaminare le regole speciali del sillogismo.

CAPITOLO VII.

DE' MODI DEL SILLOGISMO.

ARTICOLO I.

COME I LOGICI ABBIANO DISTINTI I MODI DEL SILLOGISMO.

620. I logici dunque distinsero le *figure* del sillogismo dalla sede che il termine medio tiene nelle premesse: oltracciò distinsero i *modi* del sillogismo dalla diversa specie di proposizioni cioè universali e particolari, affermative e negative di cui può constare il sillogismo.

Esaminando tutte le combinazioni possibili delle quattro specie di proposizioni distribuite in tre luoghi, i quali luoghi possono o tutti e tre, o due esser occupati dalla stessa specie di proposizioni, per la dottrina delle combinazioni si hanno LXIV casi possibili.

Da questi LXIV casi se ne segregarono LIV, come inconcludenti, e quindi rimasero soli X modi di sillogismi concludenti, alcuni de' quali però si ripetono nelle diverse *figure*.

Le ragioni di questa esclusione furono le seguenti:

In 28 casi le premesse riescono o entrambi negative o entrambi particolari. Ora da tali premesse, dissero i logici, nulla si può conchiudere.

In 19 casi, la conclusione direbbe più che non dicano le premesse, concludendo a ragion d'esempio in universale ciò che nelle premesse era detto in particolare.

In 6 casi si trovano le premesse affermative e la conclusione negativa, onde questa direbbe il contrario di quelle.

Finalmente il sillogismo che ha due premesse universali affermative non può avere una conclusione particolare affermativa, perchè questa non sarebbe la conclusione immediata sebbene vera, ma una conseguenza contenuta nella conclusione universale immediata: onde anche questo modo deve essere escluso.

621. Secondo questa riduzione, se noi denominiamo le proposizioni coi vocaboli di *fiisse*, e di *vaghe*, e quindi diamo così i seguenti segni:

Fa = *fiisse affermative*

Fn = *fiisse negative*

Va = *vaghe affermative*

Vn = *vaghe negative,*

i dieci modi che rimangono concludenti sono i seguenti:

$$\begin{array}{l} 4 \text{ Affermativi} \left\{ \begin{array}{l} Fa, Fa, Fa \\ Fa, Va, Va \\ Fa, Fa, Va \\ Va, Fa, Va \end{array} \right. \\ \\ 6 \text{ negativi} \left\{ \begin{array}{l} Fn, Fa, Fn \\ Fa, Fn, Fn \\ Fn, Fa, Vn \\ Fa, Vn, Vn \\ Vn, Fa, Vn \\ Fn, Va, Vn \end{array} \right. \end{array}$$

de' quali tre: 1° Fa, Fa, Fa, 2° Fn, Fa, Fn, 3° Fa, Fa, Fn sono composti di proposizioni *fiisse*, e gli altri misti di proposizioni *fiisse* e *vaghe*.

Il modo Fn, Va, Vn si ripete in tutte le quattro figure; il modo Fn, Fa, Fn, si ripete nella prima e nella seconda; il modo Fa, Va, Va si ripete nella prima e nella terza; il modo Fa, Fn, Fn, si ripete nella seconda e nella terza; i modi Fa, Fa, Va; Va, Fa, Va; Fn, Fa, Vn si ripetono nella terza e nella quarta. I soli tre modi Fa, Fa, Fa; Fa, Vn, Vn; Vn, Fa, Vn, non si riscontrano che in una figura, cioè il primo nella prima, il secondo nella seconda, il terzo nella terza.

Onde ai dieci modi aggiungendosi la loro ripetizione nelle diverse figure, essi diventano XIX.

622. Quelli che, seguendo Aristotele ripudiano la quarta figura, aggiungono i cinque modi di questa, come dicemmo, alla prima, chiamandoli *modi indiretti*.

Noi che crediamo non poter ammettersi in una disputa condotta a tutto rigor d'arte nè pure la seconda e la terza, vorremmo conservati i soli modi diretti della prima; e ciò per la ragione già indicata, che il sillogismo perfetto non deve introdurre oltre le tre proposizioni alcuna secreta conversione nè perfetta, nè imperfetta.

Pure la conversione perfetta, quando può aver luogo, avendo una certa evidenza, si può concedere come una licenza. Ma la conversione imperfetta non solo cangiando il predicato in subbietto, e viceversa, ma alterando, e però cangiando il predicato che divien subbietto, s'allontana più che mai dal rigore sillogistico, avendo bisogno d'esser provato un tal cangiamento, anche accordate per vere le premesse, e però esige nuove proposizioni tra le premesse e la conclusione.

Secondo questo principio:

1.° vanno esclusi que' modi che cangiano il predicato universalmente preso, in un subbietto particolare, e sono i sette seguenti:

Fa, Fa, Va nella terza, e nella quarta figura.

Fa, Fa, Vn nella terza, o nella quarta figura.

Va, Fa, Va nella terza e nella quarta figura.

Vn, Fa, Vn nella terza figura.

Valgaci il sillogismo Fu, Fa, Vn per esempio nella terza figura, tolto dalla Logica di Porto Reale:

« Niuno può dividersi da se stesso;

Ogni uomo è di se stesso nemico: dunque

Ci hanno de'nemici da cui l'uomo non può dividersi ».

Nella tesi « ci hanno de'nemici » è un subbietto particolare, in cui fu convertito il predicato della proposizione universale « ogni uomo è nemico di se stesso ». Le premesse non davano che un subbietto universale (e anche questo era in esse non

soggetto ma predicato), la conclusione dunque dice quello che non dicono le premesse. Vero è che ne consegue come una conseguenza prossima di quello che dicono le premesse; ma per ciò appunto il solo sillogismo non la giustifica, o conviene ricorrere a principi o proposizioni estranee alle premesse del sillogismo, conveni ricorrere alle regole della conversione imperfetta, e però il sillogismo devia dalla sua forma, e rimane un'argomentazione che potrà ridursi a più sillogismi, ma non è un sillogismo solo;

2° quelli, nelle cui premesse il soggetto della tesi si trova nelle premesse in una proposizione affermativa, e nella tesi in una proposizione negativa, o viceversa. Il cangiamento del soggetto di cui si afferma, in un soggetto di cui si nega, non è giustificato dalle premesse, e conveni ricorrere ad un altro principio estraneo al sillogismo. Il che s'avvera nel modo Fu, Fa, Fn della prima e della seconda figura, come nella terza figura:

« Ninnu uomo bugiardo è degno di fede;

Ogni uomo pio è fede degno: dunque

Ninnu uomo pio è mendace », dove il soggetto « ogni uomo pio » è cangiato in « ninnu uomo pio ».

623. La proposizione sottintesa in questi ultimi modi imperfetti si è quella che « ogni affermazione include la negazione di tutto ciò che viene escluso dalla natura della cosa affermata », onde la proposizione a ragion d'esempio: « il cane è un animale », può convertirsi in questa negativa « il cane non è nulla di ciò che viene escluso dal concetto d'animale ». E qui si vede che dello negative dedotte da una proposizione affermativa ce ne possono esser molte, poichè molte sono le cose escluse da un predicato affermato: ma la prossima non è che quella che nega in globo tutto ciò che da quel predicato s'afferma.

624. Si dirà, che avendo noi ammessi la classe di *sillogismi dipendenti*, ne quali non è espresso il principio dialettico della deduzione, pare che dovremmo ammettere anche i sillogismi che per concludere hanno bisogno di ricorrere ad altri principi sottintesi. Ma la differenza sta in questo, che il principio dialettico proprio d'ogni sillogismo è un solo e si suppone anteriore al sillogismo stesso, come si suppongono accordate per

vere le premesse; ma gli altri principi non sono propri del sillogismo, e assunti solo per la necessità di rettificare la sua forma regolare.

625. Esclusi dunque i nove modi accennati rimangono X, cioè:

Tre della prima figura	Fa, Fa, Fa
	Fa, Va, Va
	Fn, Va, Vn
Tre della seconda figura	Fa, Fn, Fn
	Fn, Va, Vn
	Fa, Vn, Vn
Due della terza figura	Fa, Va, Va
	Fn, Va, Vn
Due della quarta figura	Fa, Fn, Fn
	Fn, Va, Vn

dove il modo Fn, Va, Vn si trova ripetuto in tutte le quattro figure; il modo Fa, Va, Va è ripetuto nella prima e nella terza; il modo Fa, Fn, Fn è ripetuto nella seconda e nella quarta: onde i modi diversi rimangono cinque.

626. A questi modi si devono poi aggiungerne di quelli che furono a torto esclusi dalla regola inesatta che « da premesso particolari e vaghe nulla si possa conchiudere », potendosi benissimo averne una conclusione particolare e vaga anch'essa come nel modo Va, Va, Vn, a ragione d'esempio in questo sillogismo « alcuni animali sono pesci, alcuni pesci sono carnivori, dunque alcuni animali sono carnivori » da aggiungersi alla prima figura. Avendo però noi sostituita la denominazione di *vaga* alla denominazione di *particolare* de' logici, reggo la regola, che « da premesse vaghe non si può chiamare alcuna illazione », perchè la prima « alcuni animali sono pesci » non è *vaga*, secondo la regola da noi data, benchè sia *particolare*, esprimendo una classe massima che serve di fondamento al sillogismo e che non si muta più, giacchè la minore « alcuni pesci sono carnivori » prende questi pesci carnivori nella stessa classe massima indicata nella maggiore, gli animali della quale rimangono così pienamente determinati, e perciò rimane uno il termine medio.

627. Anche la regola che « da due premesse negative non si può cavare alcuna conclusione » è troppo larga ed ha bisogno di dichiarazione. Ogni qual volta la copula negativa può trasportarsi al predicato, la proposizione ha valore identico a una proposizione affermativa che abbia un predicato negativo: e questo predicato negativo costituisce la classe di negativi, ossia il *tutto* del sillogismo, come nel sillogismo seguente del modo F_n , F_u , F_a da aggiungersi alla figura seconda:

Ciò che è semplice non si dissolve;

L'anima non si dissolve: dunque

L'anima è semplice.

dove le negative possono cangiarsi in affermative col trasporto della negazione « ciò che è semplice è non dissolvibile », l'anima è non dissolvibile ec., ovvero la prima è convertibile in questa: « ciò che non si dissolve è semplice ».

Del pari quando del predicato negato si nega pure qualche cosa, può aversi un sillogismo efficace con due premesse negative, l'una delle quali oltre la negazione della copula, che dà alla proposizione la forma negativa, ha un soggetto pure negativo, come dicendo:

Certi corpi non sono animati;

Ma certi corpi non animati non hanno moto spontaneo: dunque

Certi corpi non hanno moto spontaneo » che è il modo V_n , V_n , V_n da aggiungersi alla prima figura.

628. Dopo ciò che abbiamo detto delle figure e de' modi, reputiamo inutile aggiungere le regole di ciascuna: soggiungeremo nondimeno le regole speciali del sillogismo preso in universale.

CAPITOLO VIII.

REGOLE SPECIALI DEL SILLOGISMO.

629. Le regole speciali del sillogismo sono tutti corollari della regola universale, e si possono ridurre alle seguenti:

I. Il sillogismo dee constare di sole tre proposizioni.

1° Le premesse si suppongono accordate per vere; quando si devano provare, diventano tesi d'altri sillogismi precedenti, ma la loro prova non appartiene a quello, nel quale compariscono come premesse.

2° Ne' sillogismi *dependenti* il principio dialettico dell'argomentazione è supposto da' disputatori.

650. II. Le tre proposizioni del sillogismo devono avere un termine medio, e questo unico, che mediante una delle premesse sia identificato col subietto della tesi, mediante l'altra col predicato della tesi medesima.

COROLLARI.

I. Tre proposizioni senza termine medio non formano sillogismo. Chi dicesse « Pietro è dotto, Pietro è virtuoso, dunque Pietro è dotto, è virtuoso », avrebbe pronunziato tre proposizioni, e la conclusione sarebbe vera e contenuta nelle premesse, ma non sarebbe un sillogismo, perchè mancante del termine medio.

II. Il modo de' sillogismi *Fm, Fa, Vu* pecca anche contro questa regola, p. e.

La virtù non è qualità naturale;

Le qualità naturali hanno Dio per autore: dunque

Certe qualità naturali aventi Dio per autore, non sono virtù.

Questo non è un sillogismo, ma una semplice addizione, e non c'è veramente termine medio perchè « certe qualità naturali » è ripetuto nella conclusione con ciò che di lui si predica nella seconda proposizione. Altro non si fa dunque con quelle tre proposizioni che attribuire alla qualità naturale due predicati, nella prima il predicato negativo « di non essere virtù » nella seconda il predicato affermativo « d'avere Iddio per autore ». La prima conclusione che da ciò ne viene si è che « la qualità naturale ha per autore Iddio, e non è virtù ». Da questa poi si cava la conclusione di quel preteso sillogismo: « dunque ci sono certe qualità naturali aventi Dio per autore che non sono virtù », collo sconcio di quattro proposizioni; nova ragione d'escludere tali modi dal novero de' modi legittimi del sillogismo.

Quando il termine medio è duplice, non solo manca la forma del sillogismo, ma non c'è conclusione possibile.

631. III. I tre termini devono nel sillogismo conservare un valore identico.

Altrimenti il termine medio non s'identificherebbe più col predicato e col subietto della tesi, se questi nelle premesse avessero un altro valore. Che se lo stesso termine medio cangiasse valore nelle due premesse, non sarebbe più uno, ma due contro la regola II.

632. IV. Il termine medio non può essere riportato nella conclusione.

Assumendosi il termine medio per dimostrare l'identità del subietto e del predicato della tesi non può essere uno di questi.

633. V. La conclusione segue sempre la parte più debole, ovvero: « nella conclusione non ci può essere più d'affermazione o di negazione che nelle premesse ».

Questa regola si può dividere nelle seguenti:

1°) Se una delle premesse è negativa dee essere negativa anche la conclusione, poichè in una premessa negativa si nega il termine medio, e come questo s'identifica col predicato e col subietto della conclusione, così è necessario che anche il predicato od il subietto di questa rimanga negato; e però che riesca negativa.

2°) Se una delle premesse è particolare e vaga, o singolare, anche la conclusione dee essere particolare e vaga o singolare. Quando una delle premesse è particolare e vaga, o singolare, il subietto di questa dee esser particolare e vago, o singolare. Ora questo subietto, o è lo stesso subietto della conclusione, e quindi anche questa è particolare e vaga o singolare: o è il termine medio, e in tal caso essendo per sé particolare e vago o singolare non può più identificarsi se non con ciò che è particolare o singolare, e quindi dee esser tale anche il subietto della conclusione; o è il predicato della conclusione, e allora il predicato della conclusione è per sé un particolare e vago, o un singolare, il che rende tale la conclusione e convertibile, p. e.

Gli uomini giustiziati furono tutti quelli che hanno rubato in quella casa;

Ma cinque hanno rubato in quella casa: dunque

Gli uomini giustiziati furono cinque.

3° Se la forza delle premesse è tale che non conchiude se non alla possibilità della cosa, la conclusione non può tirarsi all'esistenza.

634. VI. Le premesse non possono essere entrambi particolari o entrambi singolari, quando hanno un subietto vago; ma possono essere entrambi particolari o singolari quando il loro subietto sia fisso ed identico, o quello solo di una sia vago.

Abbiamo veduto, che se il subietto è vago si riferisce ad altri e ad altri individui, e però pecca contro la regola III che « i termini del sillogismo conservino la loro identità ».

SCOLIO.

Se le premesse particolari o singolari sono fisse, è possibile il sillogismo, perchè il termine medio può benissimo identificarsi col subietto, e col predicato della tesi. Abbiamo già dato esempio d'un sillogismo composto tutto di proposizioni particolari fisse, e d'un sillogismo composto di proposizioni particolari parte fisse e parte vaghe.

Il sillogismo di proposizioni singolari, il cui subietto è fisso e non vago (le quali si chiamano dal Volffio *proposizioni proprie* e il sillogismo stesso *sillogismo proprio* (1)) è ammesso universalmente da' logici moderni osservando essi che la maggiore d'un tal sillogismo nasconde in seno una universale. Così la proposizione singolare: « Quell'uomo in cui si sono avverate le profezie è il Messia » viene a dire: « Qualunque sia quell'uomo in cui si sono avverate le profezie, quegli è il Messia ». Ma questo, altro non dimostra se non che in tutte le proposizioni anche singolari c'è l'universale, perchè la mente intende anche i singolari per mezzo degli universali: il che non toglie che le proposizioni che hanno un subietto determi-

(1) Chr. Volffius, Logica § 351, 352.

nato in modo da esser uno e identico, non sieno singolari. Non c'è un solo individuo che non si conosca per certe note di natura sua universali, onde anche questa proposizione: « GESU' è quell'uomo in cui si sono avverate le profezie » si può esprimere in modo da far risaltare i concetti universali che contiene, p. e. dicendo: « Qualunque sia quell' uomo che si conosce sotto il nome di Gesù, egli è quello in cui si sono avverate le profezie », perchè l'individuo si conosce per un uomo, termine generale, e per certe note che lo determinano.

635. VII. Le due premesse non possono essere entrambi negative, se non nel caso che il mezzo termine stesso sia negativo perchè allora la minore nega quello che è già stato implicitamente negato nella maggiore. — N'abbiam recato più sopra l'esempio.

SCOLIO.

La tesi negativa è una proposizione che esprime la *non identità* del subietto col predicato, ossia l'identità col subietto negativo. Se dunque la maggiore negativa indica l'identità del mezzo termine negativo col predicato pure negativo, e se la minore indica l'identità del mezzo termine negativo col subietto negativo anch'egli; il sillogismo riesce, perchè mostra l'identità del subietto col predicato della tesi.

636. VIII. L'identità del termine medio col subietto e col predicato della tesi deve poter essere annunziata senza bisogno di far intervenire qualche altra proposizione, oltre quelle che compongono il sillogismo, e il principio dialettico della deduzione che può essere sottinteso.

COROLLARIO.

Quando le due premesse sono affermative universali, la conclusione non può essere affermativa particolare, perchè non è l'immediata.

CAPITOLO IX.

D'ALTRE FORME VERBALI D'ARGOMENTARE
CHE SI RIDECONO AL SILLOGISMO.

637. I filosofi greci classificarono i primi accuratamente le forme d'argomentare dalla materiale esposizione delle parole e dal numero delle proposizioni; asseguando a ciascuna forma le sue leggi. Questo pensiero di dar le regole del maneggio de' segni verbali, co' quali s'esprimono i ragionamenti, ha un gran merito, tendendo a rendere la dialettica come un'algebra, sicchè l'avversario che convenga nelle regole del maneggio de' segni, non possa più sguizzare, ma deva ammettere il risultato del calcolo. Ma quest'algebra universale sfugge alla sua perfezione a cagione dell'imperfezione del linguaggio, non così determinato come i segni algebrici, e smisuratamente più moltiplice e cangiante. Oltre i vari sensi di ciascuna parola presa da sè e nel contesto, le operazioni della mente nel linguaggio si compendiano e raccorcano variamente; e raccogliere tutte le forme complesse, contorte, elittiche, pleonastiche e figurate del linguaggio, varie in ogni idioma, e assegnar a tutte le tre figure, sarebbe infinito. Onde la Dialettica non potrà mai per questa sola via conseguire la sua perfezione, nè dee far meraviglia che dall'Arte magna del B. Raimondo Lullo, fino alla lingua universale del Leibnizio tutti i tentativi sieno restati infruttuosi. Quand'anco poi vi si riuscisse, la molteplicità delle regole ne impedirebbe l'uso, non potendosi trattar quest'arte che solamente da quelli e con quelli che ne sanno l'arte, e convengono nell'efficacia delle regole medesime.

ATTICOLO I.

ENTIMEMA.

638. Quando dunque l'una delle due premesse è evidente o universalmente ammessa, e però si sottintende, l'argomentazione rimane composta di due sole proposizioni e dicesi *entimema*, da ἐν e ἑνός quasi « nell'animo ».

SCOLIO.

Alcuni logici restrinsero il significato d'Entimema a un sillogismo in cui si sottintenda la maggiore. Noi conserviamo questo nome, sia che si sottintenda l'una o l'altra delle premesse. « Tutti gli uomini sono fallibili: dunque anche i dotti sono fallibili », è un Entimema dove si sottintende la minore: « i dotti sono uomini ».

639. Aristotele chiamò « Proposizione entimematica » quella che sembra unica, comprende tuttavia un eutimema, e reca quest'esempio:

« Sei fatto mortale, acciocchè tu non serbi un'ira immortale ».

ARTICOLO II.

EPICHEREMA.

640. Quando non essendo ammessa l'una delle due premesse, o tutt'e due, da quelli co' quali si argomenta, se ne soggiunge la prova, intercalandosi nel sillogismo per questo fine altre proposizioni, l'argomentazione composta di più che tre proposizioni riceve il nome di Epichereima.

ARTICOLO III.

SORITE.

641. Nel sillogismo l'artificio consiste in trovare un termine medio che s'identifichi col subietto e col predicato della tesi che si vuol dimostrare. Ma talora non c'è un termine medio che immediatamente e però evidentemente possa identificarsi. Allora convien ricorrere ad una serie di termini che s'identificano l'un coll'altro, il primo de' quali s'identifichi col subietto e l'ultimo col predicato della proposizione che si vuol provare; poichè in tal modo, pel principio che « due cose uguali a più cose tutte uguali, sono uguali tra di loro » ne viene che anche il predicato ed il subietto della tesi s'identifichino; p. e. si voglia provare, che gli avari sono infelici; per mostrare l'identità sillogistica degli avari coll'infelicità, io posso prendere questi quattro termini: 1° le cupidigie, che s'immedesimano coll'avarizia,

onde il subietto della tesi; 2° i desideri insaziabili che s'immedesimano colle cupidigie; 3° la privazione continua di ciò che si desidera, che s'immedesima coi desideri insaziabili; 4° l'infelicità, onde il predicato della tesi, che s'immedesima colla privazione di ciò che si desidera. I quattro termini assunti in quest'argomentazione tengono luogo del termine medio. Questa maniera di sillogismo prolungato, si chiama *Sorite*.

È dunque un sorite il seguente:

• Gli avari seggiacciono alle cupidigie;

Le cupidigie sono desideri insaziabili;

L'insaziabilità de' desideri lascia l'uomo sempre privo di ciò che si desidera;

La privazione di ciò che l'uomo desidera lo rende infelice: dunque

Gli avari sono infelici ».

SCOLIO.

L'artificio del sorite si fonda sulle due regole da noi date parlando del *sillogismo copulativo*, e più frequentemente sulla seconda: « Quello che si enuncia del predicato si può anche enunciare del subietto ». Poichè ci possono essere predicati de' predicati d'una serie più o meno lunga, i quali tutti convengono al subietto; p. e. il predicato che si dà alla musica sia quello di arte, il predicato che si dà all'arte, quello di abito, il predicato che si dà all'abito, quello d'acquistarsi coll'esercizio: tutti questi predicati de' predicati convengono alla musica che è il subietto, della quale perciò si può dire che è un abito, e che s'impara coll'esercizio.

CAPITOLO X.

DE' MODI DELL'ARGOMENTAZIONE DISTINTI SECONDO LA MATERIA IN GENERALE.

642. Qualunque sia la materia del ragionamento, l'argomentazione ha una sola forma universale, e l'altre non sono che quella stessa imperfettamente espressa. Di questa forma uni-

versale abbiamo sufficientemente trattato, e accennate altresì le forme imperfette. Ma poichè la materia è diversa sotto quell'unica forma, e la materia sono le proposizioni, e le varie idee e le varie realtà contenute in esse hanno diverse relazioni e nessi propri tra loro; perciò accade che il ragionamento riceva una certa varietà, dalla varietà di queste relazioni e nessi propri della materia.

SCOLIO.

La verità e la falsità sono qualità universali delle proposizioni tutte, qualunque sia la materia che queste contengono. Non è proprio il dire che varia la materia della proposizione secondo che questa è vera o falsa: poichè la materia è il contenuto della proposizione, non la qualità universale di vero o di falso.

643. Questa varietà di relazioni ideali e di nessi reali fa sì che il *principio dialettico e prossimo dell'argomentazione* riceva una modificazione ne' vari sillogismi, secondo che varia la materia intorno a cui s'aggirano. Ne' sillogismi indipendenti quel principio costituisce la maggiore, ne' sillogismi dipendenti rimane fuori del sillogismo ed è presupposto, o come evidente o come conclusione d'un altro sillogismo antecedente.

Tutti questi principi si riducono nel supremo e remoto d'identità. Da questo procede il principio dell'*uguaglianza del terzo*, remoto anch'egli, e da questo principio del *tutto sillogistico*, principio prossimo rispetto a tutti i sillogismi in generale, ma ancora remoto, rispetto alle singole specie de' sillogismi classificati secondo la materia.

Sotto a questo *principio* dunque del *tutto sillogistico*, come sue conseguenze ed applicazioni stanno i *principi speciali*, di cui terremo ora discorso.

E poichè la forma è come una veste esteriore di ciò che si conosce, e la materia o contenuto della forma n'è come l'interiore sostanza, perciò noi chiameremo *modi interiori* del sillogismo quelli che variano secondo il contenuto, ossia secondo diversità di materia.

644. Le tre proposizioni del sillogismo hanno un' analogia e un'affinità colle tre *forme categoriche* dell'essere: i modi speciali d'argomentazione di cui parliamo, non riguardano le forme categoriche, ma l'*ordine intrinseco* dell'essere in qualunque forma si consideri.

645. Come si deducono questi principi speciali? — Abbiamo veduto che la forma universale del sillogismo ha per principio prossimo, quello « del tutto e della parte », cioè tende a dimostrare l'identità (imperfetta) del termine medio col subietto e col predicato della tesi. Ma quest'identità risulta per diverse vie, e ciò secondo la natura della materia ossia del contenuto nelle premesse del sillogismo: di qui i diversi principi dialettici speciali, e gli speciali modi interiori dell'argomentazione.

CAPITOLO XI.

MODI D'ARGOMENTAZIONE SECONDO LA MATERIA.

ARTICOLO I.

PRIMO MODO — L'ADDIZIONE.

646. Il primo modo interiore dell'argomentazione è l'*Addizione*.

L'addizione si fa quando dopo aver ammesse più cose singolarmente prese, si uniscono in una sola proposizione: p. e. dopo aver ammesso che « Pietro è uomo modesto », e di poi che « Pietro è uomo religioso », si conchiude che « dunque Pietro è uomo modesto e religioso ».

SCOLIO.

Questo modo è molto usato dagli oratori che dopo provate varie cose in un'orazione, le ricapitolano nella perorazione.

647. La ricapitolazione o addizione si può fare in due modi o enumerando tutte le cose dette, nella proposizione composta, ovvero sostituendo alla loro enumerazione qualche cosa d'equi-

valente; p. e. dopo aver detto che « Pietro sa sostenere il dolore » ed aver detto che « Pietro sa far cose ardue » si può concludere o coll'enumerare le stesse cose dicendo « dunque Pietro è un uomo che sa patire e fare cose ardue », ovvero dicendo « dunque Pietro è un uomo forte » perchè nella forza si contengono le due parti del saper patire, e del saper fare cose ardue.

648. Il principio dialettico speciale si è « La somma di più cose singolari è uguale a tutte prese insieme », ovvero « le parti prese nella loro unione sono uguali al tutto ».

scoll.

649. I. L'addizione può avere tre proposizioni, ma differisce dal sillogismo perchè manca del termine medio, p. e.

Questi uomini sono giusti;

Questi medesimi giusti sono difettosi; dunque

Questi uomini sono giusti e difettosi,

è un'Addizione e non un sillogismo, non trovandosi il termine medio.

II. L'addizione ammette qualunque numero di proposizioni, potendo essere le cose da sommarsi in qualunque numero.

650. L'addizione può sommare 1° predicati che appartengono allo stesso subietto; 2° subietti; 3° quantità positive o negativo.

651. Egli è chiaro che nell'uno e nell'altro modo di sommare si fa un entimema; ma nel primo caso la maggiore sottintesa è l'indicato principio dialettico, onde con essa se n'ha un *sillogismo indipendente*; nel secondo caso la proposizione sottintesa si è: « Uomo forte è colui che sa patire e sa fare cose ardue », e si ha un *sillogismo dipendente*.

X 652. All'addizione si riduce anche l'*Induzione*, che è quell'operazione, « colla quale la mente dall'osservazione d'un gran numero d'individui ne' quali si rinviene lo stesso fatto, conchiude attribuendo un tal fatto all'intera *specie* a cui quegli individui si riferiscono ». Nella qual definizione per *individui* s'intende non solo nature, ma anche operazioni od ogni altra cosa qualunque che si concepisce come singolare, e per *specie* s'intende una classe determinata da un concetto.

633. Quindi per induzione si scoprono le leggi della natura, a ragion d'esempio, avendo osservato che rispetto a molti astri, si avvera il fenomeno dell'attrazione con piena costanza, si conchiude che « l'attrazione qual fu osservata in quegli astri, è una legge costante rispetto a tutti i corpi celesti ».

scolì.

654. I. La proposizione che si raccoglie dall'induzione non è mai *necessaria*, ma può acquistare una grande probabilità e *certezza normale*, specialmente se dopo molto tempo in cui si continuarono le osservazioni non si trovò alcuna eccezione alla legge stabilita come ipotesi.

II. A malgrado che l'induzione appartenga agli argomenti probabili, ella è di continuo uso, ed è quasi la sola via che noi abbiamo per conoscere le leggi che governano i reali contingenti, le quali o non si possono dedurre a priori, o poche si deducono a priori, e difficilmente.

CONOLLARIO.

633. L'induzione somministra dunque materia al sillogismo, che senz'essa rimane voto, quando si voglia applicare alla natura, e manchevole della minore; e l'averne fatto conoscere l'importanza ne' tempi moderni, è il maggior titolo alla celebrità del Verulamio (1).

(1) Circa la dottrina Aristotelica dell'induzione (ἐπαγωγή) vedasi Fed. Ad. Trendelenbourg, *Aristotelis De An. Comment.* (lenae 1831) I, 1, 2 p. 194 segg. — Cf. *Arist. Prior.* I, 22; II, 16, 21, 23, 24—*Post.* I, 1, 3, 11, 13, 18, 22, 23, 31-33; II, 2, 3, 5, 7, 8, 19. — *Top.* 1, 12, 14, 18; II, 5, 8, 10; VI, 4; VIII, 1, 2, 14. — *Soph.* IV. — *Phys.* I, 2; IV, 5; V, 1. — *De Cael.* I, 7. — *De part. Anim.* II, 1. — *Metaph.* I, 1; V, 29; VI, 1; X, 3, 4, 8; XI, 11; XIII, 4. — *Nicom.* VI, 3. — *M. Mor.* I, 1. — *Rhet.* I, 2; II, 19, 20, 23, 26.

ARTICOLO II.

SECONDO MODO INTERIORE D' ARGOMENTARE — sottrazione.

656. La *sottrazione* è il secondo modo interiore dell' argomentazione.

657. Il principio dialettico speciale sottinteso in questa operazione si è: « il residuo è uguale al tutto da cui sia stato levato qualche cosa ».

658. Nell'ordine dell'umana intelligenza si possono distinguere quattro cose: 1° idee od oggetti, 2° affermazioni possibili, 3° assensi, 4° dubbi: le due prime appartengono propriamente all'intelligenza, le due seconde allo stato dell'animo in relazione coll'intelligenza.

Di queste quattro cose si compongono tutti i ragionamenti espressi in parole.

Quindi derivano quattro specie di sottrazioni mentali:

I. Quando, dopo aver pronunciata una proposizione, si sottraggono tutti o parte degli oggetti del pensiero espressi nella medesima, e si pronuncia per conclusione quel che rimane.

II. Quando, dopo aver pronunciata una proposizione, si prova, che l'affermazione possibile in essa contenuta è assurda, e quindi si conchiude alla nullità di quella proposizione.

III. Non essendo assurda la proposizione pronunciata, si trova non di meno, che è priva di ragioni che la mostrino certa, e quindi si sottrae da essa l'assenso dell'animo conchiudendo che è falsa o dubbia.

IV. Essendo la proposizione espressa in forma di dubbio, se si rimuove quel dubbio, provando, che non è fondato, si conchiude all'affermazione e all'assenso.

659. Prima specie di sottrazione. — Esempio:

1° Un uomo che vuol vendere una casa afferma che vale lire centomila; colui che la vuol comprare osserva, che da questo valore convien dibattere le imposte e un censo di cui la casa è aggravata, e così prova, che quella casa non vale che lire settantacinque mila.

2° Avendo l'uomo per natura la notizia dell'essere e la notizia dell'esistenza di vari enti reali, toglie via tutti questi un dopo l'altro dalla sua mente, e con questa remozione si

forma il concetto del nulla, argomentando così « tolto via l'essere, rimane il nulla ».

COROLLARIO.

Il concetto dunque del nulla, come pure di tutte le quantità negative si fa con questa specie di argomentazione, che noi chiamammo sottrazione.

660. Se una data cosa supposta prima dalla mente si leva via tutta intera, la mente concepisco il nulla; ma talora non potendosi negare ossia levar via tutt'intera, si divide in parti e si prova di ciascuna che non esiste, di che si conchiude che non esiste nulla di quella cosa. Come a ragion d'esempio, supposto che una persona dovesse trovarsi in una casa, si cercherebbe luogo per luogo tutta la casa per rinvenirla; e dopo aver provato successivamente che in ciascuno de' luoghi visitati la persona non si trova, essendosi visitati tutti i luoghi di cui la casa è composta, si conchiude, che quella persona non c'è in tutta quella casa.

661. Se si considera questo modo di argomentare trovasi, ch'egli si appoggia ad una proposizione universale sottintesa. Nella loro forma generalissima, tutte quelle proposizioni sottintese si riducono a queste tre:

- Il nulla è il contrario dell'essere •.
- So dall'essere si rimovano ad una ad una tutte le sue parti, non rimane più nulla •.
- Se dal tutto si toglie solo una parte, rimangono le altre parti •.

662. A questa forma di argomentazione unita colla precedente dell'Addizione si riduce quella, che gli antichi chiamarono Dilemma (da *δεις* e *λῆμμα*, perchè si suole per lo più dividere in due proposizioni).

Il Dilemma in fatti è un argomento in cui, premessa una proposizione disgiuntiva, si trae da ciascuno de' suoi membri una conclusione contraria all'avversario, per modo che preso poi tutt'insieme, non gli rimane più uscita; p. e.: si voglia provare che l'uomo in questa vita non è mai pienamente felice. Si fa il Dilemma seguente:

« L'uomo in questa vita o serve alle sue passioni, o loro fa guerra, (questa è la proposizione disgiuntiva, divisa in due membri, e talora conviene che si divida in più).

Se l'uomo serve alle passioni avvilisce e deturpa se stesso, ed è tormentato da giusti rimorsi, nè può mai contentarlo, dunque non è felice.

Se loro fa guerra non può essere a pieno felice, per la fatica della guerra e la compressione delle proprie inclinazioni.

L'uomo adunque in questa vita non può essere appieno felice ».

Si vede che ciascuna delle proposizioni disgiuntive conduce alla stessa conclusione, dunque se il dilemma è ben fatto, è chiusa ogni uscita all'avversario.

663. Affinchè tale argomento proceda bene, conviene: 1° che l'enumerazione delle parti sia compiuta, giacchè dimenticatane una sola, non si può dedurre la conclusione finale; 2° che ciascuna delle proposizioni disgiuntive dia luogo a provare con certezza la stessa conclusione; chè se taluna delle conclusioni fosse provata solo con argomenti di probabilità, anche la conclusione totale riuscirebbe soltanto probabile.

664. Il dilemma si può ritorcere,

a) Quando alcuna delle singole conclusioni non si dimostra, se non con argomenti probabili, rimanendo allora un grado di probabilità, anche per l'avversario. A ragion d'esempio, vogliasi provare, che l'esercizio della medicina è molesto, così:

« O l'ammalato muore o si risana;

Se l'ammalato muore, i parenti dicono che il medico l'ha ammazzato;

Se l'ammalato risana, dicono che è stata la natura che l'ha salvato: dunque

È molesto l'esercizio della medicina ».

Si può ritorcere il dilemma:

« Se l'ammalato risana, i parenti lodano il medico, che acquisto celebrità;

Se l'ammalato muore, dicono che la forza del male ha superato la virtù della medicina: dunque

Non è molesto l'esercizio dell'arte medica ».

b) Egualmente accade, quando col dilemma si vuol provare una proposizione in un modo universale, con argomenti, che

ROSMINI, *Logica*

non provano se non una parte della medesima; valga ad esempio il dilemma con cui si vuole provare essere cosa molesta il governare.

« Chi governa opera bene o male;

Se opera bene comprimendo i malvagi, offende gli uomini, il che è cosa molesta;

Se opera male, offende Iddio, e ancor più è cosa molesta: dunque

Il governare è sempre cosa molesta ».

Se questo dilemma s'adoperasse a provare, che uel governare o nell'esercitare i pubblici uffici c'è sempre qualche cosa d'incomodo, potrebbe correre; ma volendo con esso provare, che tali uffici sono totalmente molesti, senza compenso di sorte, può esser ritorto in questo modo:

« Se si opera male in governando favorendo i malvagi, si piace agli uomini;

Se si opera bene si piace a Dio: dunque

Il governare non è cosa molesta, ma piacevole ».

c) Il dilemma si può ritorcere ancora, quando ciascun membro del dilemma abbia due qualità opposte, o si possa prendere sotto due aspetti; l'uno de' quali dia una conclusione opposta a quella che dà l'altro. Tale fu il celebre dilemma di Evatlo discepolo del sofista Protagora (1), che, avendo ammaestrato un giovane nell'arte d'avvocare le cause a condizione d'esser pagato alla prima causa che il discepolo vincessesse, e questi non trattandoue per non pagarlo, fu convenuto dal suo maestro che gli fece questo dilemma:

« O tu vinci questa causa che è la prima, e allora mi pagherai pel patto corso fra di noi;

O la perdi, e allora mi pagherai per sentenza del giudice ».

A cui il discepolo ritorcendo l'argomento disse: Anzi

« O io vinco la causa, e in tal caso non ti pagherò per sentenza del giudice;

O la perdo, e in tal caso non ti pagherò pel patto che abbiamo stretto fra noi ».

La prima causa qui si prende in doppio aspetto, cioè come

(1) A. Gell. V, 10.

l'oggetto del patto, e come l'oggetto della sentenza del giudice, e questi due aspetti danno conclusioni diverse. Onde il dilemma non vale nè per una parte, nè per l'altra, e la lite dovea sciogliersi colla sola sentenza del giudice che avrebbe tenuto conto nel pronunciarla anche del patto precorso.

665. Seconda specie di sottrazione. — Sia proposta una proposizione assurda, p. e. c'è un numero infinito. Quando la mente è pervenuta a vedere che tra il concetto di *numero* e quello d'*infinito* c'è ripugnanza, conchiude che quella proposizione è nulla, tendendo a unire cose che non hanno un possibile nesso tra loro, che non esiste l'affermazione possibile, necessaria a costituire una proposizione.

SCOLIO.

666. Recando esempi generalissimi intendiamo di presentare quasi degli schemi d'un genere intero di proposizioni. Così la proposizione: « il numero delle stelle è infinito », ha lo stesso schema rappresentato dalla proposizione più generale ed astratta: « il numero è infinito ». Provata l'assurdità di questa, è provata l'assurdità di tutto il genere di proposizioni che in questa s'inchiudono. Ma poichè un primo assurdo ne attira degli altri, si può sovente dimostrare l'assurdità di tali proposizioni speciali, mediante speciali assurdi, ch'esse involgono. Così dell'assurdità della proposizione: « Il numero delle stelle è infinito » possiam dar quest'altra prova: supposto infinito il numero delle stelle, da qualunque stella a qualunque altra, prese ad arbitrio dell'avversario, si domanda che sia tirata una linea. È evidente, che questa linea, qualunque sieno le due stelle prescelte, è finita, perchè è terminata da due stelle, che formano i loro punti estremi: ora se fra due stelle qualunque io posso tirare una linea, e questa è sempre finita, viene di conseguenza che tutte le stelle occupano uno spazio finito. Ma se è assurdo che in uno spazio finito ci sia un numero di stelle infinito, dunque è assurda la proposizione: « che il numero delle stelle sia infinito ».

667. Il principio dialettico speciale che serve di fondamento a questa specie di sottrazione, procede da quello di contraddizione, ed è: « quando in una stessa proposizione s'affermano

due cose l'una delle quali esclude l'altra, la proposizione è solo apparente o opinativa, perchè è priva dell'*affermazione possibile* ».

668. Terza specie di sottrazione. — Ogni qual volta si nega l'assenso ad una proposizione che in se stessa non è assurda, e può esser vera o falsa, ma si giudica esser priva di ragione, ovvero avere una ragione che la dimostra falsa, si sottrae da essa l'assenso, che si concepiva prima come possibile ad esser dato o negato.

Il principio su cui s'appoggia questa conclusione è quello della ragione sufficiente, che dice: « non si dee daro l'assenso senza ragione — e si dee negarlo quando v'ha una ragione di negarlo ». Il sillogismo indipendente è:

« Non si dee dare l'assenso ad una proposizione senza una ragione sufficiente;

Ma questa proposizione non ha una ragione sufficiente:

Dunque non le si dee dare l'assenso ».

669. Quarta specie di sottrazione. — Questa ha luogo ogni qual volta si presenta una proposizione dubbiosa: sottratto da una tal concezione il dubbio, si conchiude all'affermazione.

Il principio è « data una proposizione della cui verità si dubita, rimosso il dubbio, rimane la proposizione affermata ».

670. Talora il dubbio è totale come: « forse la terra si move »; trovata poi la verità del moto della terra, si sottrae il dubbio espresso col vocabolo forse, e rimane l'assoluto: si move.

Talora il dubbio è parziale o limitato entro certi confini.

Accade questo nelle proposizioni disgiuntive e nelle condizionali, che alle disgiuntive si riducono.

La sottrazione che ha luogo nelle disgiuntive s'appoggia al principio di contraddizione, in forma disgiuntiva: « una cosa, o è, o non è ».

Talora le parti della proposizione disgiuntiva sono più di due: si voglia assegnar la causa d'un fenomeno, e cinque cause si presentino come possibili. Supposte dimostrate false le quattro prime, è dimostrato che la vera causa di esso è la quinta. È certo a ragion d'esempio, che un uomo è uscito da questa stanza nella quale ci sono cinque aperture. Si dimostra che dalle quattro prime non è uscito: è forza conchiudere essere uscito dalla quinta.

671. Acciocchè questa maniera d'argomentare sia efficace, conviene:

1° che l'esistenza del fatto da spiegarsi sia certa, quindi certa l'esistenza della causa;

2° che l'enumerazione de' casi possibili sia completa;

3° che sieno dimostrate false tutte l'altre cause eccetto una.

L'argomentazione per esclusione, quantunque abbia una proposizione disgiuntiva di più membri, tuttavia ha sempre per fondamento una disgiuntiva bimembre, che può ricevere questa forma: il tale avvenimento ha avuto per causa o una di queste che si enumerano, o nessuna.

672. Il dubbio limitato espresso in una proposizione disgiuntiva può essere egualmente espresso in una proposizione condizionale. Invece di dire « il tale effetto fu prodotto da una di queste tre cause », si può dire: « se due di queste tre cause non hanno prodotto il tale effetto, egli dee essere stato prodotto dalla terza ».

. SCOLIO.

La proposizione condizionale tien luogo di maggiore nel sillogismo ipotetico. I logici lo chiamano anche « sillogismo congiuntivo »; perchè la prima proposizione dà congiunti il predicato e il subietto della conclusione, ma posto in dubbio; la seconda non fa altro che rimuovere il dubbio.

ARTICOLO III.

TERZO MODO INTERIORE D'ARGOMENTARE — PROPORZIONE.

673. La *proporzione* si fa nell'argomentare, ogni qualvolta coposcendosi la ragione quantitativa di due termini, s'induce qual deva essere la ragione quantitativa d'un terzo termine cognito ad un quarto incognito.

674. La ragione quantitativa può essere *crescente*, o *calante*. È crescente se quanto più cresce un termine della ragione, cresce anche l'altro; è calante se crescendo un termine, cala l'altro.

Esempi — « Se conviene ad un cittadino l'esser liberale, molto più conviene ad un re », la qual argomentazione si suol chiamare *a minori ad majus*. « Se un'azione non è indecorosa ad un re, molto meno è indecorosa ad un semplice cittadino », la qual argomentazione si suol chiamare *a majori ad minus*.

675. Le forme più comuni della proporzione si riducono alle seguenti:

1° Dato che un predicato convenga ad un subietto in ragione della sua grandezza o della sua piccolezza, dell'aumentarsi o diminuirsi del subietto si trae l'aumentarsi del predicato, o viceversa, come ne' due esempj testè dati.

2° Dato che un predicato convenga a più subietti della stessa specie o dello stesso genere, in ragione della loro grandezza o piccolezza, dal sapersi la ragione quantitativa che ha il predicato con un dato subietto, si trae la quantità del predicato che converrà ad un altro subietto conosciuto.

3° Se non si conosce la quantità di potenza o d'altro d'un subietto, e questa stessa si vuole scoprire, sapendo che egli raggiunge almeno una data quantità, si argomenta che egli possiede tutte le quantità minori argomentandosi: « se A può tanto, lo stesso A potrà tanto, che è meno, p. e. »:

Si voglia sapere se è possibile, che una spiga di frumento contenga un dato numero di grani. Quando sia provato, che avvenne il caso d'una spiga che n'ha contenuto un maggior numero, tosto si argomenta che è possibile darsi una spiga, che contenga quel numero minore.

676. La proporzione è un modo d'argomentare che talora induce *certezza*, talora *probabilità*. Induce certezza quando ci siano queste due condizioni: 1° che si conosca con certezza la ragione de' primi due termini su cui si calcola, o almeno se un termine cresce o cala in ragione del crescere o del calare dell'altro; 2° che si conosca con certezza la quantità del terzo termine rispetto al primo, o almeno se maggiore o minore del primo.

SCOLIO.

Talora con questo argomento si prova solo che il quarto termine cresce o cala, e allora non c'è bisogno che di conoscere

se la ragione sia crescente o calante, e se il terzo termine ha maggiore o minore quantità del primo. Talora si vuole anche misurare il quanto dell'aumento cercato o della diminuzione, e allora conviene conoscere precisamente la ragione quantitativa de' due termini, e il quanto del terzo, p. e. si tratti di dimostrare, che un dato terreno vale il tal prezzo. Dato che si abbia un altro terreno della stessa qualità, esteso la metà del primo del quale si conosce il giusto valore, facilmente da questo s'argomenta il valore del primo, ragionando così: « se questo terreno vale il tal prezzo, quest'altro terreno di egual qualità e due volte più esteso, vale il doppio ».

Con questa maniera d'argomentare la mente divide e moltiplica, cioè moltiplica il terzo termine pel primo, e divide pel secondo come si fa nell'aritmetica.

677. Il principio su cui si fonda un tale argomento, se procede dal più al meno, è: « quando una quantità ne chiama un'altra, se cresce la prima, cresce anche la seconda ». Se procede dal meno al più il principio è: « se ad una entità, ne va congiunta un'altra e questa seconda cresce più, più che la prima diminuisce, data una certa diminuzione della prima, si trova l'aumento della seconda », o viceversa.

COROLLARIO.

678. Le operazioni, dell'Aritmetica, non sono altro che altrettanti modi speciali di ragionar comune, applicate ai numeri.

SCOLIO.

679. Non abbiamo recati come modi distinti di ragionare, la moltiplicazione e la divisione, unendoli entrambi sotto il modo della proporzione, perchè il pensiero comune non suole adoperarli da sé soli, ma come mezzi ad un risultato ulteriore, e perchè, nell'uso che ne fa il pensiero, nascondono veramente una proporzione, p. e.: il pizzicagnolo vende venti libbre di formaggio a 15 soldi la libbra, e vuol sapere quanto importi il suo credito: moltiplica le 20 libbre per 15 soldi, e conchiude, che il suo credito è di 300 soldi. Ma chi osserva quello che

arviene nel suo pensiero, trova ch' egli non fa soltanto una moltiplicazione, ma una *proporzione*, perchè dice seco stesso « se una libbra val tanto, quanto valgono 20 libbre? ». Del pari per sapere quanto gli costi al minuto quel formaggio che ha comprato all'ingrosso non fa solo una divisione, ma una proporzione, argomentandò: « se tante libbre mi costano tanto, quanto mi costa una libbra, quanto un'oncia? ». Se si vuol dividere un' eredità tra quattro fratelli, non si fa che la divisione per quattro, ma nella mente ha luogo una proporzione dicendo: « se tutta questa eredità è ciò che posseggono quattro, quanto di essa possederà uno? ».

Le operazioni dunque della moltiplicazione e della divisione, prese isolatamente, appartengono all'Aritmetica; ma alla Logica che analizza l'operazione del pensiero, appartiene la sola *proporzione* che contiene entrambi, benchè non s'esprima in carta dall'Aritmetico, perchè non è necessario moltiplicar l'unità. Quindi ogni moltiplicazione di A con B nel pensiero tiene la forma di questa proporzione $1:A=B:AB$. Ogni divisione di A per B nel pensiero tiene la forma di questa proporzione:

$$1 : \frac{A}{B} = A : B.$$

Tutti i calcoli fin qui inventati, il Differenziale e Integrale, quello delle Funzioni analitiche, ecc., si riducono a un maneggio ingegnoso delle tre forme d'argomentare fin qui indicate l'*Addizione*, la *Sottrazione*, e la *Proporzione*.

ARTICOLO IV.

QUARTO MODO INTERIORE D'ARGOMENTARE — L'INTEGRAZIONE.

680. Chiamo *Integrazione* la quarta forma, ed è quell'argomento pel quale la mente da una cosa cognita ne argomenta una incognita senza che questa cada sotto la sua esperienza, per la ragione, che la cognita non potrebbe esistere, come pur esiste, senza quell'altra incognita.

681. Quest'argomentazione al pari delle tre precedenti si fonda sull'ordine intrinseco dell'essere, e quindi sul principio universale, che « la mente umana non può concepir nulla, che

sia opposto all' *ordine intrinseco dell' essere* », la quale è una altra forma del *principio di cognizione*.

L'integrazione espressa nella forma sillogistica è dunque sempre la seguente:

L'ordine intrinseco dell' essere è necessario;

Ma s'oppono all'ordine dell'essere che esista questa cosa (di cui ho esperienza) senza quest'altra (di cui non ho esperienza):

Dunque anche quest'altra esiste: che è un sillogismo copulativo, di cui abbiamo parlato.

682. L'ordine dell'essere è immensamente ricco, e però questa sorte d'argomentazione spazia larghissimamente.

Pure l'uomo non conosce tutta la profondità e vastità d'un tal ordine, e questo è quello che limita la forza e l'estensione di questa argomentazione speciale.

683. L'essere è *infinito*, o *finito*: nell'uno e nell'altro c'è il suo ordine: c'è ordine pure nella *relazione tra l'essere finito e l'infinito*.

684. All'ordine che si trova nella relazione tra l'essere infinito e finito appartengono questi tre principi:

• Se v'ha un avvenimento dee avervi una causa ».—Principio di causa.

• Ogni cosa deve avere la sua ragion sufficiente ».—Principio della ragion sufficiente.

• L'ente finito dipende dall'infinito ».—Principio della Religione.

Il primo di questi principî, specialmente se aiutato dal secondo, è fondamento ad una serie d'argomenti, che appartengono all'*integrazione*, e conducenti a scoprire l'esistenza d'una causa del mondo che non cade sotto l'esperienza.

Io vedo che tutte le cose dell'Universo possonò essere o non essere. Non v'ha dunque in esse una ragione, dalla quale sieno determinate piuttosto all'esistenza, che alla non esistenza. Qual è dunque la ragione, per la quale esistono? e perchè piuttosto non esistono? Essendo possibile egualmente l'una e l'altra cosa, la mente non può concepire che il mondo piuttosto esista che non esista, senza ammettere una causa necessaria. Questo è intrinseco all'essere, se ne sente la necessità.—L'essere di natura sua è necessario, un essere dunque non necessario o non esiste

o ha bisogno del necessario per esistere. Ma il mondo esiste, dunque c'è un altro ente necessario, che ne spiega l'esistenza.

685. L'ordine dell'essere finito s'esprime con due maniere di principî: gli uni indicano le parti dell'ordine comuni a tutti gli enti finiti, o ad una grandissima classe; gli altri, la parte dell'ordine dell'essere, propria d'ogni ente finito, sia, secondo il modo di concepirlo, generico, o specifico astratto, o specifico pieno.

686. Principî che esprimono l'ordine comune di tutti, o di una grandissima parte degli enti finiti sono:

1° L'effetto non istà senza la causa. — È il medesimo principio indicato di sopra applicato agli enti finiti considerati nei loro generi, o nelle loro specie.

2° L'accidente non istà senza la sostanza — Principio di sostanza, e molti altri, di cui tratta l'Ontologia.

Da qualunque di questi principî s'argomenta a trovare l'esistenza di qualche cosa, che non cade sotto l'esperienza.

687. I principî che esprimono l'ordine dell'essere propri di ciascuna specie o genere d'enti finiti dipendono dalle *essenze generiche e specifiche*, sieno queste complesse, o incomplete, e si possono ridurre a questa formola generale.

• Ad un ente complesso, o incompleto non può mancare mai ciò che appartiene alla sua essenza, e però se v'ha la prova della sua esistenza, v'ha pure la prova che esista tutto ciò che entra a formare la sua essenza ».

SCOLIO.

Essenze complesse chiamo le essenze di esseri complessi cioè risultanti da più entità legate insieme per modo da formare un tutto: così l'essenza del mondo è al sommo complessa, perchè il mondo risulta dall'unione di tutti gli enti creati, l'essenza d'una nazione, d'una famiglia, del corpo umano sono essenze complesse.

688. Quanto più addentro si conosce un ente, tanto più addentro si conosce la sua essenza, e tanto più l'uomo è in caso di far uso dell'argomento d'integrazione rispetto agli enti presi genericamente, o specificamente.

Se l'essenza fosse conosciuta pienamente nel suo contenuto, ella non potrebbe ammettere gradi diversi di conoscimento, o diverse definizioni. Ma parlandosi d'essenze conosciute dall'uomo, queste ammettono definizioni diverse; le une sembra che si trasformino in altre, benchè non sia; chè l'essenza è sempre immutabile come l'idea in cui si contiene.

Il modo con cui conosciamo positivamente le essenze è quello della *percezione*, dalla quale poi si trae la forma della specie e del genere. Ora la percezione è più o meno perfetta, più o meno completa, più o meno parziale. La ragione è questa, che la percezione è un ricevimento dell'efficienza dell'ente percepito nell'ente percipiente; e questo ne riceve più o meno secondo la natura dell'organo, e della potenza che ci adopera, lasciando da parte anche la maggiore o minor perfezione in cui si trova costituito il detto organo o la detta potenza, e la maggior o minor perfezione dell'atto, e la maggior o minor disposizione o attitudine dell'ente che dee esser percepito ad agire nel percipiente.

Restringendoci dunque a considerare come la percezione dell'efficienza d'un ente venga limitata dalla natura dell'organo con cui si percepisce, basterà considerare, per intendere come la percezione dia più o meno dell'ente, i cinque organi del senso esterno: con ciascuno di essi si percepisce una parte diversa della forza corporea. Quindi se si suppone un uomo fornito del solo tatto, la sua percezione della sostanza corporea sarà più imperfetta di quella degli altri uomini, che l'hanno per tutt'i cinque sensori. E in generale, minori organi che l'uomo ci adopera, meno completamente percepirà la detta sostanza.

So un uomo non avesse mai percepito altro raggio di luce, che quello del color verde, avrebbe una percezione della sostanza luminosa meno completa di quelli, che percepiscono tutt'i sette colori e le loro varie tinte e misture.

Considerando l'azzurra volta del cielo non si presenta altra definizione, se non che nell'alto c'è qualche cosa che produce la sensazione azzurra; poi, mediante molte percezioni della luce e dell'aria e mediante osservazioni ed esperienze scientifico,

che sono altrettante percezioni ordinate ad un fine, l'uomo ritrova, che la causa di quel colore azzurro è l'aria stessa e la luce dall'aria scomposta, e così conosce più perfettamente l'essenza di quell'aspetto ceruleo.

Con percezioni dunque sempre nuove e più perfette dello stesso ente, la cognizione dell'essenza si perfeziona; e sebbene non si cangi in modo da diventare contraddittoria, pure quella sostanza che prima si conosceva in un modo imperfetto restando occulte alcune sue parti, sembra un'altra: e in fatti percependosi altre parti essenziali, ella diventa a noi un'altra, un altro ente che esige un'altra definizione.

« E tuttavia l'essenza cognita incompleta, non inganna l'uomo, perchè l'uomo non raggiunga qualche cosa di suo arbitrio, non giudichi, che la sostanza percepita, non possa produrre altri effetti, da quelli ch'egli sperimenta: onde dall'essenza cognita, per quanto incompleta ella sia, si possono sempre cavare delle giuste argomentazioni.

689. L'incompleto stato dell'essenza cognita, noi dicevamo, proviene anche dalla limitazione della potenza con cui si percepisce. Poichè non sempre gli organi corporei sono necessari alla percezione, p. e. non sono necessari alla percezione di Dio; e quand'anche sono necessari, non sempre sono necessari direttamente e quali principali strumenti, come accade nell'amizizia: nella quale si percepisce la bellezza dell'anima, le virtù dell'amico, in un modo più o meno eccellente, secondo che vi s'adopra una facoltà di sentire più elevata e più spirituale.

690. Convien dunque per usare l'argomento dell'integrazione:

1° che si conosca l'esistenza di qualche cosa appartenente ad un ente, di cui si conosce in qualche modo l'essenza;

2° che si argomenti: questa data cosa, che esiste, appartiene al tal ente, ma il tal ente non può stare senza tutto ciò, che contiene la sua essenza: ora in quella cosa, che esiste non si contiene tutta l'essenza: dunque esiste anche tutto ciò, che manca a quella cosa, perchè l'ente abbia tutta intera la sua essenza.

691. Le percezioni comunemente fanno apprendere solo una parte dell'attività dell'ente. Ma qualunque parte l'uomo ne

percepisca, ei n' ha abbastanza per argomentare, che esiste un ente. In questo modo in ogni percezione intellettuale, quantunque si ponga tra le operazioni immediate, c' è un' integrazione naturale, perchè s'aggiunge l'essere al sentito, che non può stare davanti alla mente senza l'essere, perchè la mente sa e dice: « ogni sentito È ».

Pure questa integrazione immediata che giace in ogni percezione intellettuale, non è propriamente l'*argomentazione integratrice* di che noi parliamo, che l'argomentazione non è mai un' immediata operazione. La riflessione però che sopravviene scompone la percezione e ne forma un' argomentazione, benchè in far ciò deva ricorrere ad elementi mentali acquistati con operazioni posteriori alla percezione.

692. Ancora, la riflessione può prendere un solo elemento del sentimento, e per via d' un' argomentazione integratrice giungere a trovare quello stesso che la percezione somministrava immediatamente. Così l'esistenza de' corpi (singolari) è data immediatamente dalla percezione intellettuale. Ma se io lasciando da parte la *percezione sensitiva*, e il *percepito*, voglio argomentare dalla sola *sensazione soggettiva* (*Ideol.* 707-709), arriverò a trovare la stessa esistenza de' corpi, facendo uso del principio di causa e di quello di sostanza molto posteriori di origine alla percezione. Ragionerò dunque così:

È un fatto nuovo che avviene in me; ma un nuovo avvenimento dee avere la sua causa, perchè tale è l'ordine intrinseco dell'essere, che un atto nuovo non può stare da sè, senza un agente; col *principio di causa* dunque integro la sensazione, e trovo un ente causa delle mie sensazioni.

Dopo di ciò posso introdurre nell'argomentazione un altro elemento del sentimento, cioè non solo la sensazione come semplice mia modificazione, ma come estesa e passiva. Allora ricorro al *principio di sostanza*, e argomento: dove è la mia sensazione, ivi mi apparisce una forza ossia un agente stesso, causa prossima della sensazione. Ma cangiando questa, continuo a sentire la forza e questa diffusa in un'estensione maggiore o minore. La sensazione dunque in quanto è una mia modificazione è cosa mutabile e accidentale, ma la causa che la produce è attiva, estesa e sostanziale. Così non solo c' è una causa

delle mie sensazioni, ma questa è là dov' è la sensazione, opera nell'estensione, di maniera che la sensazione e quella forza, nell'atto della percezione è indivisa. Così mi formo il concetto del corpo, non immediatamente, come nella percezione, nella quale conosco un ente determinato a ciò che sento, ma non determino ciò che sento, contentandomi d' avere appreso un ente con determinazioni sensibili: nell'*argomento riflesso* faccio rientrare nell'idea l'uno dopo l'altro gli stessi elementi sensitivi, e quindi ho la cognizione universale dell'esistenza de' corpi, libera dal legame colla realtà stessa del sentimento, legame che è nella percezione.

693. Quel filosofo, che gettato dal naufragio sopra un' isola vedendo disegnate sull'arena delle figure geometriche, disse: « vedo i vestigi dell'uomo »; fece uso dell'argomento d'integrazione.

Ogni qual volta la mente argomenta da segni, specialmente naturali, alle cose segnate, ell' adopra questa maniera di raziocinio.

694. L' integrazione, che argomenta da una cosa all'esistenza d'un' altra che non cade sotto l' esperienza, perchè sa che è connessa colla prima, non conchiude sempre a necessità, ma talora solo a probabilità.

Quando il nesso della cosa, che s'argomenta esistente, con quella che si sa esistere è necessario, anche la conclusione è necessaria; quand' è probabile, anche la conclusione è solamente probabile.

695. Riesce probabile, quando l'ordine dell'essere non essendo dall' uomo conosciuto in tutte le sue parti con certezza, il conosce tuttavolta per modo di presunzione e di congettura.

Ancora, quando l'ordine dell'essere, che serve di norma all'argomento, non si deduce a priori dall'essenza dell'essere stesso, ma si raccoglie dalle osservazioni fatte sull' essere contingente.

A ragion d'esempio, vedo starsi alla finestra d'una casa un uomo: non m'apparisce tutto il corpo, ma fino al petto: per integrazione giudico, che c'è anche la parte dell'uomo dal petto in giù. Di più, so che l' uomo è composto di corpo e d'anima; conoscendo quest' ordine intrinseco dell' ente uomo, al vedere

il corpo dell' uomo che si move, conchiudo esistere la sua anima, benchè io non la veda: l'argomento è necessario, posto ch'io veda il corpo vivente d' un uomo.

Ma se io voglio argomentare da quel che vedo a cose accidentali, la mia conclusione potrà errare. Io so che l'ordine del corpo umano importa, ch' egli abbia due gambe. Conchiudo dunque per integrazione che quell' uomo che sta alla finestra abbia due gambe; il fatto sta, che colui è nato senza gambe. L'argomento m'ha ingannato, perchè l'ordine del corpo umano, su cui ho appoggiata la mia argomentazione non riguardava la parte essenziale del corpo umano, ma una parte accidentale, e non era dedotto dall' idea, ma dall' esperienza, che m'ha mostrato, che gli uomini hanno solitamente due gambe.

Dissotterrata una statua antica di bellissimo lavoro, ma priva di braccia, un eccellente scultore ne fa il restauro, e le aggiunge le braccia: si rinvergono le braccia antiche, e si trova, che il ristoratore colse così perfettamente l'idea dell' antico artefice, che fece le due braccia della statua uguali in tutto alle antiche.

Con qual sorta d' argomento lo scultore moderno indovinò com' erano ideate e lavorate le braccia perdute, se non coll' integrazione? Contemplò quella statua, concepì l'ordine proprio di quella figura, vide che quell' ordine sarebbe rimasto incompiuto, se le braccia fossero state in altro modo foggiate ed atteggiate. L'ordine dell' essere è dunque il tipo presente alla mente, dietro al quale si argomenta, e talora esige grand' arte a formarselo.

L'argomento nondimeno di quell' artefice che colse sì giusto, non avea in sè che un' efficacia probabile; essendo solo probabile, che l' antico scultore avesse compiuto anche rispetto alle braccia quel tipo che avea perfettamente espresso nelle altre parti.

Per un modo somigliante il Cuvier, mediante l'anatomia comparata, giunse a trarre da poche ossa, il disegno d' interi corpi d' animali. Conosciuto una volta il tipo d' uno specifico animale, e conosciuto, che le ossa che s'hanno sott' occhio appartengono a quella specie, non resta che a completare il detto tipo, che non è altro che l'ordine intrinseco proprio di quell'ente.

696. All' integrazione, che dà una conclusione solamente probabile spetta l'*argomento d'analogia*. Quest' ha luogo, quando s' argomenta una cosa singolare che non s' esperimenta, partendo da una proposizione universale raccolta per induzione (1).

Poichè quando da più osservazioni s' è raccolto, che la natura conserva un modo costante d'operare o di essere (induzione), il qual modo dicesi poi « legge di natura », s' argomenta da una tal legge, che anche quelle cose, o qualità, che non si vedono, devono esistere se sono necessarie a verificarsi per quella legge; e del pari quegli avvenimenti, od operazioni che non sono ancora avvenuti o fatti, si predice che avverranno o che si faranno, quando apparisce, che non avvenendo, o non facendosi, mancherebbe la costanza di quella legge.

Quella, così detta, legge di natura si prende dunque siccome

(1) Una proposizione dunque raccolta per induzione da molti casi simili, e considerata come universale è il fondamento dell' Analogia. L' Analogia dunque da un *universale probabile* conchiude al particolare ed è un secondo passo dopo quello dell' induzione.

Da questa induzione si può distinguere un'altra maniera d'argomentare, che fu pure chiamata induzione impropriamente, ed è quando sembra che si raccolga un universale dal particolare, ma veramente, non s' intraduea il particolare, se non per richiamare la riflessione sull' universale, e non per raccogliarlo da molti particolari. Così si ragiona d' esempio la proposizione « si preferisce dall'uomo ciò che è migliore » è una proposizione universale. Tuttavia volendo convincere alcuni che io una certa classe di cose dee preferirsi an dato particolare, perchè migliore, si suola esemplificare, dimandando a ragiona d' esempio: « Se ci fossero due cuochi l'uno più eccellente dell'altro, quale preferireste? — Il migliore — E se due gemme, l'una dell' altra più preziosa, quale piuttosto vorresti avere? — La più preziosa; e così via, sino che si viene alla classe di cose, nella quale si vuol convincere altrui di scegliere la migliore. Questa è quell' induzione di cui parla Gioeroco De Inv. I, 31, di cui dice: *Hic quum rebus non dubiis esset ostensum, factum est propter similitudinem ut etiam illud, quod dubium videbatur, si quis separatim quaereret, id pro certo propter rationem rogandi concederetur*. Le interrogazioni non conducono a trovare l'universale (probabile), il che è proprio dell' induzione, come confessò Aristotelo Top. I, 40; ma a far riconoscere l'universale che già esiste nella mente, e su cui non si riflette, o che non si vuol confessare, e quest'universale può essere anche necessario, a certo, non solamente supposto tale a probabile. Invece dunque d' induzione questo ragionare può chiamarsi *esemplificazione*, ed è proprio degli oratori.

indizio, o parte dell'ordine dell'ente contingente, e serve di norma, a cui giudicare, se una cosa è, o non è, opererà o non opererà, od opererà in un modo, o in un altro, e se un avvenimento avverrà, o non avverrà.

697. L'argomento per analogia s'usa con frequenza pel bisogno che n'hanno gli uomini, e perchè gli uomini sono naturalmente inclinati a credere alla costanza della natura. Il modo costante dell'operare e la regolarità dell'essere nella natura, si osserva nelle cose distribuite nel tempo e nello spazio.

SCOLIO.

A ragion d'esempio rispetto al tempo, ognuno pensa che domani leverà il sole, che dopo la primavera verrà la state, e poi l'autunno e poi l'inverno, e poi tornerà lo stesso giro di stagioni, che la semente produrrà il frutto ecc.

Rispetto allo spazio serve d'esempio la scoperta di novi pianeti argomentati dalla legge della proporzione delle distanze dal sole. Che se s'argomentassero dalla necessità di spiegare le perturbazioni o anomalie de'moti celesti, sarebbe ancora argomento d'Integrazione, ma non d'Analogia.

698. Per opposto, d'un fatto che mostri d'opporsi alle leggi ordinarie della natura facilmente si dubita, ed anche questo in virtù di questa forma di ragionare, che dicesi integrazione.

SCOLIO.

699. L'analogia non ha solamente luogo nelle cose fisiche, ma anche nelle storiche, e in tutte quelle che dipendono dall'umana attività.

Così nella lingua quando si conoscono certe costanti inflessioni proprie delle diverse classi de'vocaboli, so ne fanno dell'altre allo stesso modo, e quelli che non hanno troppa perizia d'una lingua, talora, condotti dall'analogia, sbagliano, credendo che un vocabolo riceva quell'inflessione, che è rifiutata dall'uso per una eccezione: onde nasce la fallacia, che fu chiamata da' logici « della figura della dizione ».

Nelle cose storiche l'analogia è uno de'fonti dell'Arte critica.

Rosmini, *Logica*

Nel governare, e nel trattare cogli uomini, l'*analogia* è uno de' fonti della prudenza.

700. L'Analogia che riguarda le *qualità delle cose* è così descritta da Fr. M. Zanotti: « argomentando dall'Analogia, si argomenta assai bene e con qualche probabilità se, conoscendo »
 « noi due cose esser simili in moltissime proprietà così che »
 « paiono d'una istessa specie, concludiamo dovere esser simili »
 « anche in una proprietà che sappiamo convenire all'una ed è »
 « questione se convenga anche all'altra; e così da molte proprietà argomentiamo di una. L'argomento però sarebbe assai »
 « debole, se da una volessimo argomentar di molte (1) ».

ARTICOLO V.

QUINTO MODO INTERIORE D'ARGOMENTARE — IL CIRCOLO SOLIDO E IL REGRESSO.

701. Questo modo interiore di ragionare e d'argomentare si fonda sul *sintetismo della natura*, che è una delle principali leggi dell'ordine intimo dell'essere.

L'intuizione e la percezione sono i due primitivi fonti dell'umano conoscere, e l'una e l'altra presenta all'intendimento un *tutto*. L'intuizione ha per termine l'oggetto ossia l'essere, nel quale si contengono virtualmente tutte le cose, dal che procede che « la mente non può conoscere niuna cosa particolare se non mediante la cognizione virtuale del tutto ». La percezione prima e fondamentale ha per termine il sentimento dello spazio e del proprio corpo, e in questi termini si contengono virtualmente tutti i particolari sensibili che possono essere dall'uomo attualmente percepiti, onde procede che « l'uomo non può percepire niuna cosa particolare se non mediante la percezione virtuale del tutto (naturale) ».

Il movimento dunque che fa la mente umana si riduce finalmente a questa formola: « passare alla *cognizione attuale del particolare* mediante la *notizia virtuale del tutto*; e ritornare dall'attuale cognizione del particolare alla notizia attuale, cioè con qualche grado d'attualità, del tutto medesimo ».

702. Questo movimento si chiama *circolo solido*, e anche re-

(1) *Della forza dei corpi che chiamano viva*, L. II.

gresso; ed è quel solo con cui procede l'Ontologia, ed è supposto da tutte le parti della Filosofia. Prendiamo dall'Ideologia l'esempio. Si deve in questa scienza dare la teoria dell'essere ideale, quella parte cioè di teoria, che è necessaria a spiegare l'origine delle idee e delle cognizioni umane. Or per cominciare a parlare dell'essere ideale sotto questo aspetto conviene riflettere, non basta intuirlo, perchè la riflessione non può cadere sull'essere oggetto dell'intuito immediatamente, ma dee pervenire sino a lui per la lunga via dell'astrazione. Così dee procedere la riflessione. Ella cade prima sui sensibili percepiti e sui bisogni sensibili pure, da' quali è mossa, e da questi viene alle idee determinate, e da queste tardi, e spogliandole gradatamente di tutte le loro determinazioni, perviene all'essere puro. Nondimeno le percezioni de' sensibili, e le idee in esse, e gli astratti che succedono, non si possono avere se non per un continuo maneggio ed uso di quell'essere che si va cercando. Le percezioni dunque non si possono avere se non s'abbia l'essere, e all'essere non si può riflettere se non s'abbiano le percezioni; c'è una specie di circolo in cui s'avvolge tutta l'ideologia, e il medesimo dicasi di tutte l'altre scienze filosofiche, cioè di quelle che cercano l'ultime ragioni (1).

(1) Questo ragionamento circolare e puro non vizioso fu osservato da' grandi Logici, come dal Zabarella, che mostra come Aristotile stesso non potè evitarlo, non essendogli stato possibile di formare una scienza della natura da sè, senz' introdurre nulla d'extranaturale, perchè la considerazione de' fenomeni naturali lo spinse a trovare un primo motore fuori della natura, e per la considerazione di questo potè spiegare i fatti naturali, sicchè la Metafisica nacque dallo studio della Fisica, e la Fisica non bastò a se stessa senza la Metafisica. Meritano d'essere considerate le parole di quell'illustre professore di Padova che colse l'intimo nesso delle scienze tanto tempo prima che gli Enciclopedisti s'affaticassero a polverizzarle: *Sicut rerum omnium, dice, quæ in Universon sunt, admirabilis est colligatio, et nexus et ordo, ita in scientiis contingere necesse fuit, ut colligatæ essent, et mutua sibi auxilium præstarent. Divina quidem scientia quantum a naturali inveniatur, in libro XII Metaphysicorum; naturalis autem a divina accipit primam causam, et eam reddit modo quodam naturalem. quatenus eam considerat ut causam accidentium naturalium, nempe in VIII libro Physicorum ut causam æterni motus, et in tertio libro De Anima ut mentis humanæ illuminatricem et causam nostræ intellectionis; utroque autem in loco Aristoteles coactus est aliquas supernaturales eius conditiones attingere. De regressu.*

L'Hegel vide che nella natura delle cose e nel pensiero c'era un circolo, ma non avevane conosciuta la natura, vi si perdette egli stesso, traendone che tutte le cose fossero una, e che tutte le parti nella natura, e il ragionamento nella mente che va per parti, si dipartisse dalla verità, onde come nella natura riuscì a confondere l'ideale col reale, così nella mente pretese d'identificare la verità coll'errore, due assurdi avuti in sé il principio della propria distruzione e della distruzione della scienza.

703. L'unica conseguenza che si può cavare dal fatto del ragionamento parziale (poichè qui lasciamo da parte la considerazione della natura che appartiene all'Ontologia) che esige un lume anteriore, si è, che « ogni movimento razionale suppone sotto di sé quasi sostrato un conoscimento d'altra natura perfettamente uno ». Quel movimento razionale è come l'ago della ricamatrice che ha bisogno della tela cui trapuntare. E quest'uno in fine de' conti è l'essere, e il modo di conoscerlo è l'intuito.

Laonde si vede che dal circolo di cui parliamo non si può inferire lo scetticismo; esso stesso dimostrando esserci data la verità per natura, prima ancora che si mova in noi il raziocinio, che di lei s'avvalora.

704. Come poi s'allontani questo moto circolare della mente umana dal circolo vizioso, facilmente si scorge considerando che il vizio del circolo sta nel prendersi ciò che si dee dimostrare (e dee essere la conclusione del sillogismo) come un punto certo, da cui parte per dimostrare le premesse con cui pretende poi dimostrarlo. Il carattere dunque di questo sofisma si è, che « la proposizione identica sotto ogni rispetto, s'adopera come *termine*, e come *mezzo* della dimostrazione ». All'incontro nel circolo solido la proposizione che s'adopera come termine e come mezzo della dimostrazione non è identica sotto tutti i rispetti, e però non è veramente una, ma è più proposizioni, benchè paia una e la medesima, se viene imperfettamente enunciata.

Consideriamo la formola: « passare alla cognizione attuale

del particolare mediante la notizia virtuale del tutto, e ritornare dall'attuale cognizione del particolare alla notizia più attuale che sia possibile del tutto medesimo ».

1° Qui si parte dalla *cognizione virtuale del tutto* e perciò dalla *cognizione virtuale del particolare compreso nel tutto*, e si va alla *cognizione attuale del particolare*: si parte dal particolare e si va al particolare, ma questo particolare non è identico sotto tutti i rispetti: perchè il primo è un particolare conosciuto in un modo, cioè virtualmente e senza distinzione in un tutto che si conosce virtualmente anch'esso; il secondo a cui si perviene è un particolare sì, ma conosciuto in un altro modo, cioè attualmente: e in questo passaggio appunto dal virtuale all'attuale consiste il movimento razionale: questo si fa dentro lo stesso e quasi dal basso all'alto, dalla notizia indistinta alla distinta;

2° di poi si parte dalla *cognizione attuale del particolare* e si va alla *cognizione avente qualche grado d'attualità del tutto*; cioè avente l'attualità di quel particolare che era prima in lui virtualmente e indistintamente: qui dunque si parte ancora dal particolare, ma non identico sotto tutti i rispetti a quello onde si era partito prima, perchè prima s'era partito dal particolare immerso nel tutto e indistinto, e poi si parte dal particolare distintamente conosciuto, e si va al tutto, ma non al tutto puramente virtuale qual era prima, ma al tutto di cui si comincia a vedere un'attualità, perchè l'attualità de' particolari si rifonde in un modo eminente nel tutto stesso (1).

SCOLIO.

705. Nella formola, la parola *virtuale e attuale* riceve diversi valori, perchè l'attualità e la virtualità dipendo da diverse cause; ma è sempre vera la formola, e le diverse specie di virtualità la trasformano in altre formole speciali.

A ragion d'esempio le idee sono nella mente come *oggetto*, e come *forma e mezzo* del conoscere.

(1) Le questioni più implesse dell'antica filosofia ebbero tutte per loro segreta origine questo circolo solido che è nella natura del ragionamento: Vedi l'esempio del Menone, *Ideologia* 222-231.

Nella *percezione* entra l'idea dell'essere come forma e mezzo del conoscere, nell'*intuizione* all'incontro ella entra puramente come oggetto. La *riflessione*, che la coglie poi per via d'astrazione in tutte l'altre notizie, non fa che renderla a se stessa oggetto, quando nell'altre notizie ci stava come mezzo e forma. Onde si procede dall'idea come *forma e mezzo*, il che è un conoscere che ha più di virtualità, all'istessa idea come *oggetto*, il che è un conoscere che ha più d'attualità; e non è punto un *idem per idem*.

Il *sintetismo* è da per tutto (*Psicol.* 34-44; 1337-1339), e perciò da per tutto incontrasi questo circolo. Il primo e originario sintetismo è quello delle tre forme dell'essere, quindi 1° l'impossibilità di parlare dell'essere reale senza supporre l'essere ideale, come forma e mezzo di conoscere; 2° l'impossibilità di parlare dell'essere ideale oggetto, senza supporre il reale attualmente conosciuto. Circa l'*essere morale* si può dire lo stesso, come si vedrà nella Teosofia.

C'è del pari un sintetismo tra Dio e la natura, supposta esistente la natura. L'uomo, parte di questa natura, non può parlare del finito se non supponendo l'infinito, e non può parlare dell'infinito se non ascendendo ad esso per la scala del finito: onde fu osservato che Aristotele stesso dovette ricorrere ad un ragionamento circolare, quand'ebbe a parlare dell'Eterno Motore (1). Ma la percezione dell'essere finito è virtuale come finito, perchè ella non dà il finito come finito nè come contingente, ma come *ente*, e poi colla considerazione (*negotatio intellectus*) si trova che è finito e contingente, nel qual concetto virtualmente si contiene l'infinito correlativo e il necessario e la causa infinita e necessaria, e quando questo si avverte espressamente diventa attuale la cognizione dell'esistenza di questa. Onde dal *finito* e contingente *virtuale* che è nel percepito, si passa al *finito attuale* che ha in sè l'*infinito virtuale*, e da questo all'*infinito attuale*. La virtualità qui risulta dalla limitazione dell'atto conoscitivo, che non si posa sulla qualità della finitezza, benchè percepisca l'oggetto che ha quella qualità. Onde questa può dirsi una *virtualità subiettiva*.

(1) Arist. *Physic.* I, 1; e quivi si veda Temistio; e Averroes in *Postar.* I, *Comm.* 24 e 97.

706. L'intelligente finito e il senziente sono pure legati dalla legge del sintetismo, e così il senziente corporeo e la materia corporea (*Antropol.* 258-261). Onde non si può parlare del principio senza supporre il termine e viceversa. Ma ciò che si suppone è conosciuto meno attualmente di ciò di cui si parla, onde dall'uno conosciuto meno attualmente, si va all'altro che si conosce più attualmente e viceversa. E anche qui la virtualità è dello stesso genere.

In questi correlativi reali si conosce prima il tutto, nel quale poi si separano le parti, e prima si considera l'una lasciando le altre nell'ombra, e così di mano in mano fino che si conoscono tutte attualmente e vivacemente, mediante la detta considerazione parziale. In tutte le analisi, da per tutto dove si distinguono parti, la cognizione virtuale sta al fianco dell'attuale.

707. Nel sillogismo stesso la conclusione è virtualmente contenuta nelle premesse, onde si va dalla *cognizione virtuale della conclusione* alla *cognizione attuale della medesima*; si va dallo stesso allo stesso, ma non allo stesso sotto lo stesso aspetto o conoscibile allo stesso modo. Posto dunque, che lo stesso C abbia due modi conoscibili, e del pari lo stesso E abbia due modi conoscibili V, A, avremo quattro termini cioè CA, CV, EA, EV, onde dopo esser andati col pensiero da E a C, potremo senza circolo vizioso tornare da C ad E, chè il regresso non è perfettamente dallo stesso allo stesso, ma da EV a CV, e da CA ad EA.

SCOLIO.

708. Se alle lettere E e C attribueremo il significato di *effetto* e di *causa*, alle lettere V e A il significato di cognizione Virtuale e confusa, e di cognizione Attuale e distinta, avremo in questa formola la dottrina del *regresso* aristotelico di cui Aristotele non diede il nome, ma vi s'abbattè meditando delle cose fisiche, poichè vide che per conoscer bene l'effetto si dovea conoscer la causa, e pur l'esistenza di questa s'argomentava dall'effetto (1).

Aristotele pone che l'effetto si conosce confusamente fino che

(1) Arist. *Poster.* I, t. 178; II, t. 89.

non si conosce la causa, e la causa si conosce confusamente fino che non s'è considerata in relazione a tutto l'effetto. Quindi secondo l'esposizione di quegli Aristotelici che ammettono il regresso (invano negato da altri), il pensiero dall'effetto confusamente conosciuto EV, va a trovare la causa pure confusamente conosciuta CV: succede il confronto della causa col l'effetto in tutte le sue condizioni (*negotiatio intellectus*), col quale si ha la cognizione distinta della causa CA, dalla quale s'arriva alla cognizione distinta dell'effetto EA. Il regresso dunque ha tre parti: 1° argomentazione dall'effetto alla causa; 2° considerazione della causa trovata per renderne più distinta e piena la cognizione; 3° argomentazione dalla causa meglio conosciuta all'effetto.

Quando si va dall'effetto conosciuto ancora imperfettamente alla causa chiamasi *demonstratio quod*, cioè *quod est*; si trova l'esistenza della causa, non ancora la sua natura: questa si scopre per mezzo della considerazione della mente, che la paragona a tutte le parti e condizioni dell'effetto: dalla causa poi di cui così si conosce la natura, s'argomenta all'effetto e dicesi *demonstratio quid*, o *propter quid*, onde nell'una e nell'altra argomentazione si va dal più noto al men noto, laddove nel circolo vizioso lo stesso si prende ad un tempo per meno noto e per più noto, ossia si prende una proposizione e si suppone essere meno nota e più nota nello stesso tempo d'un'altra, il che è una contraddizione (1).

SCOLIO.

709. Sebbene tutti i cinque modi speciali d'argomentazione di cui abbiamo fin qui parlato abbiano per unico principio l'ordine dell'essere, tuttavia non adoperano quest'ordine allo stesso intento. I tre primi hanno per loro intento d'applicare quest'ordine a trovare qualche qualità, o condizione di ciò che si conosce essere; il quarto d'applicare l'ordine conosciuto a scoprire l'esistenza di cosa che ancora non si conosce; il quinto a pervenire ad una cognizione più attuale e più elevata.

(1) V. Arist. Poster. I, 3; II, 10; Phys. I, 1.

Il quinto modo si distingue anche per questo dagli altri; chè le quattro argomentazioni precedenti sono semplici, quand' esso risulta dal nodo di due argomentazioni o sillogismi, e da una operazione media, che ne prepara il passaggio.

SEZIONE TERZA

SOFISTICA.

CAPITOLO I.

DEFINIZIONE E CLASSIFICAZIONE SOMMARIA DE' SOFISMI.

710. I sofismi sono argomentazioni apparenti: imitano la forma dell'argomentazione, ma peccando in qualche parte essenziale di essa, niente di efficace o di vero conchiudono. Quello che abbiamo ragionato fin qui, basta a conoscere se un'argomentazione sia viziosa o dritta. Nulladimeno giova anche parlare delle diverse maniere di sofismi, e insegnare a riconoscerli e discioglierli, sì perchè da' contrari risultano meglio i contrari, e quindi dalla considerazione de' sofismi s'imparano meglio le regole delle argomentazioni, e sì perchè questo stesso è un esercizio della maniera d'applicarle. — I sofismi si dividono in tre classi:

1° Quelli che hanno il loro fondamento nella falsità della *materia*, cioè delle proposizioni che formano le premesse del sillogismo.

2° Quelli che peccano contro la *forma* del sillogismo.

3° Quelli la cui falsità risulta non tanto dall'*argomentazione particolare*, quanto dall'*intento* della disputa.

CAPITOLO II.

SOFISMI IL CUI VIZIO CONSISTE NELLA FALSITÀ DELLE PREMESSE DEL SILLOGISMO.

711. Il principio generale che insegna a discernere se una proposizione è vera sta nel doversi rilevare se il predicato s'identifica col soggetto.

Ci hanno proposizioni il cui predicato manifestamente non s'identifica col subietto, e queste non servono alle fallacie de' sofismi, perchè non possono ingannare nessuno. Ma le proposizioni, che avendo un'apparenza di verità, nascondono l'errore, traggono in errore. Tali apparenze ingannevoli nascono da queste tre cause,

1° o che la mente conosce solo confusamente il subietto, o

2° che conosce confusamente il predicato, o

3° che non identifica il predicato coll'intero subietto, ma con qualche sua parte.

Diamo qualche esempio delle tre specie di sofismi che ne provengono.

ARTICOLO I.

SOFISMA I, DELL' ASSURDO IMPLICITO.

712. I sofismi fondati in una cognizione confusa del subietto hanno luogo in tutte quelle proposizioni matematiche, nelle quali si fa entrare l'infinito; p. e. « questa serie continuata all'infinito è eguale alla tal somma ». Abbiamo veduto, che una serie prolungata all'infinito che è il subietto di quella proposizione contiene un assurdo. Essa dunque può servire ad un gran numero di sofismi: p. e. con essa si può dimostrare, che si dà in natura la contraddizione, argomentando così: Una serie infinita rimane sempre indeterminata, perchè non può finirsi mai, chè se finisse non sarebbe più infinita;

Ma questa serie è eguale ad una quantità determinata:

Dunque « una quantità indeterminata ed una quantità determinata sono uguali », il che è una contraddizione.

SCOLIO.

Perchè dunque i calcoli matematici, in cui s'usano tali proposizioni, hanno de' risultati veri?—La ragione è, che quantunque s'intromettano ne' ragionamenti tali proposizioni assurde per un certo aiuto che prestano alla mente, tuttavia esse non passano e non influiscono nel calcolo, come dee dimostrare la Filosofia delle Matematiche.

713. Talora l'assurdo si nasconde dal sofista in una delle premesse mediante l'improprietà del parlare. Il celebre Sofisma, che si chiamò dagli antichi il *mendace*, e che si riponeva tra gl' inesplicabili (*ἀπορροια*), si fondava in questa interrogazione: « Quando mentisco, e dico di mentire, allora o mentisco, o dico il vero? (1) ». Egli è chiara l'improprietà di dire presente quello che non può essere che passato, perchè è un assurdo il supporre che nello stesso tempo si mentisca e si dica di mentire. Restituendo dunque la proprietà ed esattezza del parlare la domanda si riduce: « Quando dopo aver mentito dico di mentire, dico il vero o mentisco? » ridotta così, non c'è più la fallacia, nè la difficoltà di rispondere, che allora dico il vero.

ARTICOLO II.

SOFISMA II. DELL'INFINITO NON COMPRESO.

714. Ogni qual volta il filosofo vuol ragionare dell'essere infinito e assoluto non contenendosi ne' limiti di quella cognizione negativa che può averne, ma presumendo di comprenderlo, cioè di conoscerlo positivamente e totalmente, tesse di necessità de' sofismi, perchè è obbligato d'attribuire a Dio quello che appartiene all'ente finito, non conoscendo egli di positivo, altro che questo, e movendo quindi il ragionamento da una cognizione erronea di Dio medesimo.

1°) Tale è il sofisma degli Antropomorfiti e degli Epicurei che così argomentavano: « Gli Dei sono beatissimi e non potrebbero essere senza aver la virtù, nè la virtù aver potrebbero senza la ragione. Ma la ragione non si trova che in quell'ente che ha la forma umana. Dunque gli Dei hanno la forma umana » (2). È chiaro che quelli che così argomentavano, non si contentavano di dire: « noi sappiamo che la divinità dee avere l'intelligenza e la virtù, ma non sappiamo poi in che modo », non si contentavano di sapere ciò che potevano; volevano sapere di più, cioè sapere anche in qual modo positivo la divi-

(1) Gellio XVII, 2; Cf. Cic. Acad. IV, 16, 29; De divin. II.—Gell. IX, 16.—Sext. Emp. Pyrrhon. Hyp. II.—Arrian. de Serm. Epit. II, 18.

(2) Vedi l'argomento di Cotta presso Cic. De N. D. III, 6 sq.

rità fosse intelligente e virtuosa, e perciò partivano dalla notizia confusa ed erronea del subietto.

2°) Un simile sofisma fu la base d'ogni maniera d'idolatria.

3°) Un sofisma dello stesso genere è il fondamento dell'Ateismo (1). « Gli Dei se esistono, devono avere le virtù; ma non possono avere le virtù umane: dunque non esistono »: il fondamento della qual fallacia è in questa sentenza: « Noi non vogliamo confessare d'ignorare quale sia la virtù propria della divinità, e perciò vedendo che ella non può avere la virtù dell'uomo che sola noi conosciamo, neghiamo l'esistenza della divinità ».

4°) Quando s'argomenta dalla maniera di operare di Dio, supponendo di conoscerla e non volendo confessare d'ignorarla, allora s'attribuisce necessariamente alla causa prima la maniera d'operare delle cause seconde, che sola si conosce, e ne nascono de' sofismi fondati sempre in una confusa ed erronea cognizione del subietto. Tal è quello che gli antichi dissero *ignava ratio*. « Se il fato ha predestinato che tu guarisca da questo morbo, guarirai; se ha predestinato che tu muoia, morrai, adoperi o no il medico. Ma l'una o l'altra di queste due predestinazioni del fato, certo è che si compierà. Dunque è inutile che tu adoperi il medico » (2). All'incontro colui che confessa la propria ignoranza in quello che non sa o non può sapere, evita l'errore, perchè dice: « Io so che la predestinazione e l'azione di Dio nelle creature non può impedire l'umana libertà e l'uso di questa in conformità de' propri doveri, ma non ne so il modo. Avendo io dunque la libertà, vo' usarne secondo la virtù della prudenza, e però adopererò il medico e le medicine, a cui la predestinazione non tolgono la virtù, certo così di far cosa grata a Dio, e d'adempiere così facendo la predestinazione stessa ».

713. Se noi volassimo, imitando gli antichi, dare un nome a questi quattro sofismi, chiameremmo il primo l'*Antropomorfita*, il secondo l'*Idolatra*, il terzo l'*Ateo*, il quarto il *Pigro*, come lo chiamarono appunto i Greci (*ἀργός λόγος*).

(1) Vedi la nota antecedente.

(2) Cio. De Fato, c. 12.

716. Quantunque l'ignoranza non sia per sè cosa utile, tuttavia è utile all'uomo il riconoscerla e confessarla quando c'è. La quale ricognizione e confessione non è ignoranza, ma è parte dell'umana sapienza, è un riconoscimento lodevole e virtuoso d'una verità. L'uomo dee procurare di conoscere

1° i *limiti dell'umana ragione*, per adempire il precetto: « non cercare le cose che sono più alte di te » (1): dovere specialmente degli uomini dotti, laonde Socrate poté dire: « Io so questo solo, che non so, e per questo l'oracolo m'ha giudicato sapientissimo ».

2° i *limiti della propria individuale ragione*, il che praticamente fa ogni uomo prudente e umile, che non suol pronunciare giudizi assoluti su quello che non sa, nè proferire sentenze senza sufficiente esame.

L'aquila degli ingegni, s. Agostino, si compiace spesso di confessare ingenuamente d'ignorare, e in un luogo dice queste belle parole: « Niuno cerchi da me di sapere quello che io so d'ignorare; se non fosse per imparare ad ignorar quello, che si dee sapere di non poter sapere » (2).

ARTICOLO III.

SOFISMA III, DELL' INDETERMINATO.

717. Anche un subietto indeterminato dà luogo ad un genere speciale di sofismi, quando s'argomenta come se fosse determinato. Tali sono:

1° i sofismi che si formano sulla *divisibilità* dello spazio, dal quale alcuni vogliono cavare la falsa proposizione, che lo spazio sia composto di punti semplici così argomentando: « Se lo spazio si divide all'infinito, il risultato non può esser che punti; ma lo spazio si può dividere all'infinito; dunque è composto di punti ». Altri vogliono cavarne che lo spazio è com-

(1) Eccl. III, 21.

(2) De Doctr. Chr. II, 7.—È degnissima di leggerai l'opera del cardinal Cusano intitolata: *De docta ignorantia*.

posto di piccoli estesi argomentando: « Una divisione dello spazio all'infinito non si può dare, perchè l'infinito non finisce mai, e senza una divisione infinita rimangono sempre delle *parti estese*. Ma lo spazio ha parti e le parti sono anteriori al composto. Dunque lo spazio è composto di piccole parti estese non più divisibili ». L'errore dell'uno e dell'altro di questi sofismi procede dal supporre che la divisione *indefinita* dello spazio deva essere di necessità o finita o infinita; e questa supposizione nasce da un'altra, che « lo spazio sia veramente divisibile, ed abbia punti »; quand'egli in quella vece è semplice e privo di parti, e le parti è l'uomo che coll'immaginazione sua gliele dà togliendole dall'esempio de'corpi, senza che desso lo spazio veramente le riceva: l'immaginazione poi può presentare a se stessa un numero *indeterminato* di queste parti, cioè un numero sempre finito, ma sempre aumentabile, perchè dopo un atto d'immaginazione se ne può fare un altro: essendo l'uomo dotato della facoltà di vedere il possibile: indi quegli opposti sofismi.

2°) i sofismi che si formano sul valore indeterminato de' vocaboli e de' concetti, quando s'adoperano come se avessero un valore determinato. Tali sono quelli che si traggono dall'accrescere o dal diminuir a minuti gradi una data cosa composta, la quale non si sa quando cessi d'esistere, cioè quando perda la sua identità, perchè non fu determinato dagli uomini che le imposero il nome. Questi furono detti da' Greci sofismi del mucchio, *acervales*, perchè usavano ad esempio un mucchio di frumento, dal quale si toglieva un grano alla volta, e si domandava ogni volta; « c'è ancora il mucchio? » e rispondendosi di sì, parendo sempre che un granello non dovesse distruggere il mucchio, s'arrivava a pochi grani, o ad un solo grano, e si pretendeva provare che anche questi facessero il mucchio, perchè fin allora s'era sempre risposto che il mucchio c'era (1). I quali sofismi facilmente si sciolgono dicendo che gli uomini non istabilirono un dato numero di grani necessari a formare ciò che intendono colla parola *mucchio*, e però giudicano della

(1) V. Cic. Acad. IV, 15, 29—Arriano, De Serm. Epicteti II, 18—Sext. Emp. Pyrron. Hypot. L. II, c. 22.

sua esistenza senza precisione all'ingrosso. Il perchè non tutti convengono nel fermarsi a un dato numero di grani, ma tutti però convengono che quando più grani non sono più raddossati l'un sull'altro, non formano più quello che esprime la parola *mucchio*.

ARTICOLO IV.

SOFISMI FONDATI NELLA COGNIZIONE CONFUSA DEL PREDICATO—
SOFISMA IV, DELLA FALSA CAUSA.

718. Questi sono quelli che si fondano in una proposizione che assegna ad un effetto una causa non sua, come chi dicesse « la morte del tal Re ebbe per causa l'apparizione della tal cometa ». In tali proposizioni l'uomo afferma quello che non sa, peccando contro una delle principali regole dell'assenso.

719. Le ragioni più comuni per le quali gli uomini affermano delle cause che non conoscono sono:

1° La tendenza che l'uomo ha naturalmente a conoscere le cause. — Questa produce in lui un certo bisogno intellettuale di soddisfare al principio di causa, o non trovando la causa, o affrettandosi di soverchio (benchè a bell'agio potrebbe trovarla), si dà a credere che sia causa quella che prima gli si presenta con qualche verosimiglianza;

2° La consuetudine d'argomentare per analogia, di che quella maniera di sofismi, che si dice *hoc post hoc, ergo propter hoc*;

3° il confondere qualche idea affine con quella della causa efficiente, p. e. l'occasione, le circostanze concomitanti la causa, la rimozione dell'impedimento, il fine dell'operare, detto anche causa finale ecc;

4° la credulità ai ciurmadori;

5° per gli scienziati, la vanità che fa lor vergognare ogni confession d'ignoranza, ond'asseriscono molto di quello che ancora non sanno.

720. *Prima ragione.* — Le false e le strane cause assegnate dal volgo ai fenomeni naturali possono servir d'esempio dell'efficacia, che esercita la prima delle ragioni indicate sulla facilità d'immaginare, d'affermare e d'assentire.

Gli sbagli nell'assegnare le cause, riescono spesso perniciosi. Così il conoscerò le vere cause per le quali i campi producono frutti abbondanti, giova all'uomo a ben coltivarli. Ma se in quella vece ignorando le cause della produzione, ne immagina di false, o queste non sono in suo potere (poniamo che egli attribuisca la produzione all'influsso delle stelle), e in tal caso egli non lavora più i suoi campi; o sono in suo potere, e s'affatica inutilmente intorno a cose che nulla gli giovano, perdendo il frutto di sue fatiche.

Producono perniciose conseguenze anche nella relazione degli uomini tra di loro. Il volgo giudica facilmente, che la causa di tutti i suoi mali sia il Governo, e ne incolpa persone particolari, che innocenti talora rimasero vittime del falso giudizio.

Le rivoluzioni dell'89 in qua (lasciando da parte le cause dispositive) sono dovute a quelli che ingannarono i popoli col sofisma della falsa causa.

Il sofisma della falsa causa è uno de' più funesti fonti di discordia anche nelle relazioni private delle famiglie e degli individui: mariti divisi dalle mogli, padri dai figli, amicizie rotte per essersi attribuito un effetto ad una falsa causa. Gesù Cristo premuni gli uomini contro questo terribile sofisma dicendo loro: « non vogliate giudicare secondo l'apparenza » (1).

Questo sofisma è ancora il fonte di tutte le superstizioni, che nascono dall'attribuirsi a qualche entità naturale una virtù divina, o dal volere spiegare qualche effetto naturale per una falsa causa soprannaturale.

721. *Seconda ragione.* — L'effetto nelle cose che cadono sotto l'esperienza, succede alla causa che lo produce. Avendo l'uomo osservato molte volte, che prima c'è la causa e poi l'effetto, egli che tendo a cavare dall'esperienza de' principi generali (l'intelligenza infatti opera sempre per principi generali e inclinata com'è ad operare, se ne forma ad arbitrio quando non ne incontra subito di veraci), e delle regole medio che gli scorcino il cammino, si abitua a credere causa quel che pre-

(1) Joh. VII, 24.

cede, ed effetto quel che sussegue, benchè un avvenimento possa precedere all'altro anche con certa costanza, senza che il primo sia causa del secondo.

722. *Terza ragione.* — Il confondere l'*occasione* colla *causa efficiente* trae ad ingiustizie in danno dell'innocenza. Un uomo è perseguitato da' malvagi perchè ha fatto una bell'azione: l'attribuire a lui la persecuzione, giudicandolo imprudente per aver fatto quell'azione generosa, che eccitò l'ira de' malvagi è un giudizio falso ed ignobile, che accusa virtù d'animo e indebolimento del senso morale in chi lo pronuncia. Quando questo sofisma a danno della virtù e delle grandi e sante azioni si rende frequente e popolare, si ha un segno certo della decadenza d' un secolo o d'una nazione.

Le circostanze concomitanti alla causa talora concorrono a formare la causa piena. A taluno, dopo mangiato un dato cibo, prende una febbre gastrica: concludere che quel cibo ne fu da sè solo la causa, sarebbe un errore. Per questa maniera di sofismi corsero molti errori in tutto ciò che riguarda la medicina, attribuendosi, per esempio, a certi rimedi virtù specifiche che non avevano, perchè amministrati a certe costituzioni di corpi, o a corpi che si trovavano in ispeciali circostanze, s'erano veduti efficaci.

La rimozione dell'impedimento presa per la causa, produce pure delle proposizioni erronee, come chi dicesse che la finestra e non il sole è quella che illumina la camera.

Il prendere la *causa finale* per la *efficiente* è un errore che ritardò i progressi della fisica. Quantunque lo studio delle *cause finali* sia nobilissimo, più nobile ancora di quello delle cause efficienti, pure è un errore il credere d'aver spiegato un fenomeno coll'aver in qualche modo conosciuto il fine provvidenziale del medesimo, e il sostituir questo alla causa stessa che lo produsse nella sua realtà.

Si può confondere anche la causa del bisogno, dal quale l'uomo è mosso a procacciarsi la causa di ciò che soddisfa al bisogno, con questa causa medesima. Così nel celebre sofisma: « La carne salata fa bere: il bere estingue la sete: dunque la carne salata estingue la sete ». La carne salata è la *causa* del bisogno del bere cioè della sete, e non del bere. Quindi non

c' è identità nel termine medio, perchè altro è « far bere » e altro è « bere ». A questo volgare sofisma rassomiglia quello di certi economisti, che considerano il consumo della ricchezza come la causa della ricchezza; perchè quanto più si consuma crescono i bisogni, e i bisogni, dicono, eccitano gli uomini a procacciarsene la soddisfazione.

723. Quarta ragione. — Il bisogno di conoscer le cause, l'impazienza, che ricusa la fatica di rinvenirle collo studio e col tempo, produce la credulità ai ciurmadori e a tutti i maestri d'errori intorno le cause. Di ciurmadori ce n'ha di molte sorta, ciurmadori politici, ciurmadori letterati, ciurmadori esercenti altre professioni liberali. Quanti rimedi che guariscono da tutti i mali! quanti specifici annunziati ogni giorno e sempre con lucro di quelli che li spacciano!

L'uomo è più facile a credere alle false cause che gli si propongono più che sente il bisogno o la voglia di conoscerle: quindi la credulità de' malati, e quella della povera gente nella così detta cabala del tutto.

724. Quinta ragione. — I giovani ingegnosi e studiosi sono facilissimi a persuadersi d'aver trovata la causa di qualche effetto o naturale o morale. Il vivo desiderio di raggiungere presto quanto cercano, ed accorciare il tempo della fatica e dell'incertezza fa loro precipitare il giudizio. Il Newton diceva, che le sue scoperte non erano dovute ad un intendimento che egli s'avesse maggiore di quello che s'avean altri; ma alla maggior pazienza, con cui stava sguardando la natura, non pronunciando prima d'averla osservata.

Que' dotti che vogliono saper tutto, tengono due vie, per mostrarsi conoscenti delle cause che ignorano, e per l'una e per l'altra giungono a rendersi ridicoli.

La prima è di sostituire parole a cause. Così volendo spiegare perchè battono i polsi, o perchè la calamita trae il ferro, o perchè il papavero concilia il sonno, o perchè certe sostanze producono eruzioni ecc.; si proposero per cause spiegative di tali fenomeni la virtù pulsifica delle arterie, la magnetica della calamita, la soporifica del papavero, la purgativa delle sostanze purgative ecc. e dicasi lo stesso di tutto quello, che i peripatetici chiamarono « qualità occulte ». È ben vero, che questa denominazione confessava l'ignoranza, ma conteneva un errore,

perchè si veniva ad asserire, che l'effetto dovuto ad un concorso di più cause provenisse da una sola qualità inerente ad una data sostanza. Lo stesso è a dire di que' fisici, che dopo conosciuto il fatto dell'attrazione universale e le sue leggi affermano gratuitamente la causa di tali fenomeni essere una virtù attrattiva ingrente ai corpi. Il Newton all'incontro dichiarò di considerare l'attrazione come un fenomeno di cui non conosceva la causa.

Questa prima via reca danno al progresso delle scienze, che quando gli uomini si persuadano di sapere quel che non sanno non si curano più d'investigarlo.

L'altra via della vanità dei dotti, è quella d'affermare cause false, come gl'influssi attribuiti alle costellazioni e a diversi astri sopra avvenimenti terrestri, fisici e morali, l'errore del vacuo de' peripatetici ecc.

ARTICOLO V.

SOFISMA V, DEL FATTO FALSO.

725. Questa maniera di sofisma talora si congiunge a quello della causa falsa, come quando si va cercando la causa d'un avvenimento, che non è avvenuto. È celebre la controversia agitatasi in Germania per conoscere la causa d'un dente d'oro, con cui dicevasi esser nato un bambino, che infine si trovò essere una favola. Plutarco cerca perchè i polli che furono inseguiti dal lupo sieno più veloci degli altri, e dopo essersi data la fatica di proporre diverse ragioni, conchiude, che forse quel fatto non è punto vero.

Convien dunque attenersi alla regola, che « i fatti devono esser prima verificati, e solamente dopo provata la loro esistenza, si può fondare su di essi un argomento ».

ARTICOLO VI.

SOFISMA VI, DELL'IMPERFETTA ENUMERAZIONE.

726. Di questo fu già detto da noi abbastanza.

Qui si riduce anche quello che fu chiamato della *viziosa induzione*; e che conchiude da alcuni particolari somministrati

dall'esperienza a proposizioni universali; dove la conclusione contiene più delle premesse.

Ad evitare questa maniera di ragionare, giovano le due regole seguenti:

1° Le proposizioni universali non si possono mai avere dall'esperienza, ma solo dalla contemplazione delle essenze.

2° I casi simili somministrati dall'esperienza, o nell'ordine della natura, o in quello dell'umanità, non costituiscono proposizioni necessariamente universali, se non si dimostra che sia impossibile il contrario. Quindi le leggi della natura, che non abbiano quest'ultima condizione, costituiscono proposizioni assai probabili, e vere in un grandissimo numero di casi, non assolutamente necessarie.

ARTICOLO VII.

SOFISMI FONDATI IN UNA PROPOSIZIONE DIFETTOSA NEL NESSO TRA IL SUIETTO ED IL PREDICATO — SOFISMA VII, DELL'ACCIDENTE.

727. Manca l'identità del predicato col subietto, che costituisce la verità della proposizione, quando il predicato non si congiunge a tutto il subietto nella sua unità, ma solamente ad una parte non costituente la sua unità. Da questo difetto nasce una classe di sofismi, il primo de' quali è quello dell'*accidente*.

728. Ogni qual volta il predicato non s'identifica che coll'accidente d'un subietto, l'identificazione coll'unità totale del subietto manca, e quindi la proposizione è erronea e l'argomentazione zoppicante.

A questa sorte spettano quelli che si traggono dall'*abuso* delle cose, ed è uno de' luoghi comuni, di cui s'alimentano le più bieche passioni. Gli oratori hanno sovente ingannato i giudici o il popolo: dunque l'eloquenza è riprovevole. — Infiniti sono gli errori de' medicastri: dunque la medicina è un'arte dannosa. — Si abusa del potere governativo: dunque i governi devono essere rovesciati. — Si abusa delle cose religiose: dunque dee abolirsi la religione.

729. L'uomo savio osserverà questo precetto non meno logico che morale: « Distinguere il valore che hanno le cose in se stesse e nel loro legittimo uso, dall'abuso che se ne può

fare, e non attribuire ad esse quel biasimo che è dovuto al loro abuso ».

Convien poi non dimenticare l'altra questione prudenziale « Se, e come e quanto si possa ovviare all'abuso ».

ARTICOLO VIII.

SOFISMA VIII, DEL GENERE.

730. Questo consiste nell'attribuire ad una cosa in *specie* quello che appartiene solamente al suo *genere*, e concludere della cosa specifica, quello che non è vero che della sua parte generica. Anche qui il predicato non si congiunge col subietto, ma con una sua parte, p. e. questa proposizione: « L'uomo è un animale » dà luogo al seguente sofisma: « L'uomo è un animale; ma il cervo è un animale: dunque il cervo è uomo ».

Convien osservare se il predicato appartiene al genere, o all'intero subietto di cui si parla, e qualora appartenga al solo genere, ridurre la proposizione in altra forma nella quale apparisca che è un predicato soltanto generico. P. e. se si converte la proposizione: « L'uomo è un animale », in quest'altra: « L'uomo appartiene al genere degli animali colla sua parte inferiore »: è reso impossibile il sofisma.

SCOLIO.

731. Nell'uso comune del linguaggio certe proposizioni prese rigorosamente sono false, e avuto riguardo a ciò che ci sottintendono i parlanti, sono vere. Così la proposizione: « L'uomo è un animale », rigorosamente presa è falsa; ma s'usa per dire, che « l'uom col suo corpo vivente appartiene al genere degli animali », nel qual senso è vera. I sofisti si giovano di quest'uso per rendere *ambigua* la proposizione prendendola talora in senso rigoroso nel quale è falsa, talora nel senso della comune intelligenza, nel quale è vera, e procacciando così al primo senso un'apparenza di verità.

Se consideriamo quella proposizione come falsa, il sofisma appartiene alla classe di quelli che si fondano su proposizioni false; ma se consideriamo quella proposizione come *ambigua*,

e cangiante di senso nelle premesse, il sillogismo va riposto tra' sofismi che si fondano in un vizio della forma sillogistica, contro la regola, che « il significato de' vocaboli non dee variare nelle tre proposizioni ».

CAPITOLO III.

SOFISMI CHE SI FONDANO IN UN VIZIO INERENTE ALLA FORMA IDEALE DEL SILLOGISMO.

732. Come i sofismi enumerati peccano nella qualità debita alla materia del sillogismo, contro la regola, che « le premesse isolatamente prese sieno vere »; così altri peccano contro l'altra regola, che « la conclusione sia contenuta nella maggiore, e dimostrata tale dalla minore ».

Acciocchè la conclusione sia contenuta nel *tutto sillogistico*, e la minore la dimostri tale, è necessario, che « il subietto, il predicato, il termine medio e i loro nessi conservino lo stesso significato in tutto il sillogismo »: variando in qualunque sia modo il significato d'alcuno di essi, non può averarsi tale condizione.

Quindi vari sofismi provenienti dall'imperfezione del linguaggio.

ARTICOLO I.

SOFISMA IX, DELL' EQUIVOCAZIONE, E DELL' ANFIBOLOGIA.

733. Esempio d'un sofisma che nasce da vocaboli di più significati, i quali si dicono di significazione equivoca, sia questo: « Chi è costante è degno di lode; ma il tale è costante (di nome): dunque il tale è degno di lode ». Il termine medio *costante* preso nella maggiore nel senso di qualità virtuosa, nella minore è nome proprio. — Essendo questi sofismi di moltissime maniere, ma facilissimi a riconoscersi, è inutile recare altri esempl.

Se una proposizione riceve più sensi a cagione della sintassi, che ne' vari linguaggi ha sempre le sue proprie limitazioni e imperfezioni, dicesi *anfibologica*, e quindi quella serie di sofismi che si fondano sulle anfibologie « Quello che è di Cicerone è posseduto da Cicerone; ma questo libro è di Cicerone: dunque è posseduto da Cicerone » e ce n' hanno infiniti altri.

ARTICOLO II.

SOFISMA X, DELLA PRONUNCIAZIONE.

734. Il significato de' vocaboli si cangia: 1° pel diverso accento con cui si pronunciano; 2° per la diversa quantità data alla sillaba; 3° pel raddoppiarsi o semplificarsi delle lettere; 4° per un suono largo o stretto dato a certe vocali; 5° per un' aspirazione omessa o interposta; 6° per un congiungimento di sillabe che vanno scritte divise, o per un proferir diviso di quelle che vanno unite; 7° per un' inflessione seria od ironica, o per un' omissione o interposizione di dittonghi, ed altri simili accidenti, secondo le qualità delle diverse lingue. Tutti i cangiamenti di significato che avvengono per tali cause a' vocaboli danno fondamento ad altrettanti sofismi di pronunziazione, e ad altrettanti giochi di parole.

ARTICOLO III.

SOFISMA XI, DEL PARLARE FIGURATO.

735. Le metafore, le sineddoche, e l'altre maniere di fare che le parole prendano un significato traslato, moltiplicando i significati de' vocaboli, delle proposizioni, e dell'intero discorso, come nelle allegorie, si prestano a fondarvi su de' sofismi; ed è uno de' fonti con cui sovente gli oratori, abusando della loro arte, insinuano errori nelle menti e pravi consigli.

COROLLARIO.

Quindi la regola che nelle questioni e disputazioni che hanno per iscopo di cercare la verità, come pure nell'esposizione dello scienze, è da evitarsi, quanto si può, il parlàr figurato, ed ogni qual volta si presenta la questione involta in tali forme, conviene svestirla e ridurla a parole proprie, se s'ha motivo di dubitarne.

E non solo si devono usare parole proprie nel senso d'evitare i traslati, ma anche nel senso, che sieno parole esclusivamente istituite a significare i concetti che s'esprimono, e non altri, attenendosi all'uso comune.

756. Queste due fallacie frequentissime del senso composto e del senso diviso nascono anch'esse dall'imperfezione, colla quale i sogni del linguaggio esprimono le cognizioni. Talora il subietto d'una proposizione è complesso, o composto, sia che egli s'esprima con una sola parola, sia che s'esprima con più.

Nel caso del *subietto complesso*, acciocchè la proposizione sia vera, il predicato dee identificarsi col subietto totale. Ma talora per fare intendere qual sia questo subietto s'usano parole, che si possono dire *connotative*, perchè servono a indicarlo, e non a formarlo. E sono queste che rendono il subietto complesso in quanto all'espressione senza che sia tale di necessità rispetto al predicato; p. e. chi dicesse: « colui che colà siede è un grand'uomo », è chiaro che « colui che colà siede » nell'espressione esterna è un subietto complesso, perchè racchiude il concetto e l'indicazione d'un uomo e d'un uomo che siede; ma per vero dire le parole « che siede » non costituiscono quel subietto, servendo solo a indicarlo e connotarlo; tant'è vero che se colui è un grand'uomo, rimane un grand'uomo anche se si leva in piede. Nell'espressione dunque del subietto convien distinguere ciò che serve a formarlo, e « ciò che serve semplicemente a connotarlo ». Se le parole che si usano, servono a formare il subietto, allora si devono prender tutte, per aver il subietto a cui s'applica il predicato, e questo si chiama « il senso composto »; ma se quelle parole servono solo a connotare il subietto, allora conosciuto questo, quelle si devono lasciar da parte, il che è ciò che si dice « il senso diviso ». Ora ci sono proposizioni vere in senso composto, e false in senso diviso, e ce ne sono di vere in senso diviso, e false in senso composto: p. e. la proposizione sopra addotta: « quegli, che colà siede è un grand'uomo », può esser vera in senso diviso, ma diverrebbe falsa in senso composto, perchè verrebbe a indicare, che quando colui più non siede in quel luogo, cessasse d'essere un grand'uomo. All'incontro dicendosi « colui, che siede non istà in piedi », è vero in senso composto,

ma falso in senso diviso; poichè le parole, *che siede*, non sono puramente connotative del subietto, ma formative. Potendo dunque il subietto di tali proposizioni, esternamente complesso, esser preso in due sensi, nel composto e nel diviso, egli si presta al sofisma, quando nella stessa argomentazione mutandosi il senso in cui si prende, mancasì alla regola indicata.

737. Quando la fallacia si fonda sopra una proposizione, che è falsa presa in senso composto, allora si dice *sosisma del senso composto*; p. e. chi volesse provare sofisticamente che dice il falso colui che afferma vedere uno che siede levarsi in piede, potrebbe argomentare così: « sedere e levarsi in piedi sono azioni che s'escludono; di maniera che chi fa una di tali azioni non può far l'altra: dunque è falso che chi siede si levi in piede ».

Quando poi la fallacia si fonda sopra una proposizione falsa in senso diviso, allora dicesi *sosisma del senso diviso*; p. e. chi volesse provare, che « il peccato della maldicezza non può rimettersi più », argomenterebbe così: « S. Paolo dice, che i maledici non possederanno il regno de'cieli; ma quelli che non possederanno il regno de'cieli non acquisteranno la remissione de'peccati: dunque la maldicezza è un peccato irremissibile ». Il vizio dell'argomentazione, consiste nell'aver presa la proposizione di S. Paolo in senso diviso, nel quale è falsa, mentre si deve intendere in senso composto, nel quale è vera, dicendo l'Apostolo con essa, che i maledici non entreranno nel regno de'cieli fino che rimangono maledici, e non quando cessano d'esser tali.

738. Il simile avviene quando il subietto è composto, o può prendersi per composto. Una proposizione la quale esternamente presenta più subietti, può ammettere un doppio senso, cioè intendersi o nel senso, che tutti que'subietti ne formino un solo come sue parti, e questo è il senso composto, o nel senso che essi rimangano distinti, e sieno veramente altrettanti subietti, e questo è il senso diviso. Può dunque esser vera in un senso, e falsa nell'altro, e quindi se nelle proposizioni del sillogismo ora si prende in un senso, ora nell'altro, ha luogo il sofisma che dicesi del *senso composto*, se in questo senso la proposizione riesce falsa, e del *senso diviso*, se la proposizione riesce falsa intesa in senso diviso.

Esempio I. « Il due e il tre sono numeri minori del quattro; ma il due e il tre sono uguali a cinque: dunque il cinque è minore del quattro ». Questo è un sofisma del senso composto, perchè la maggiore « il due e il tre sono minori del quattro », è falsa in senso composto, nel qual senso si prende nella minore.

Esempio II. « Il numero che si compone di due e di tre, è il due e il tre; ma il cinque non è il due e il tre: dunque il cinque non si compone di due e tre ». La proposizione « il cinque non è il due e il tre », è falsa in senso diviso, e così si prende nella minore, laddove la maggiore era vera in senso composto.

759. Conchiudiamo, che in tali sofismi, ogni qual volta una espressione non si può prendere nello stesso senso, o diviso, o composto, nelle premesse, senza che una di queste riesca falsa, l'argomentazione è viziosa; e che non può riuscire diritta, se non a condizione, che l'espressione intesa nello stesso senso o diviso o composto, riesca vera in entrambi le premesse.

ARTICOLO V.

SOFISMA XIII, DEL RISPETTIVO.

740. Nelle proposizioni di cui si compone il sillogismo viene a cangiarsi il senso de' vocaboli anche allorquando il subietto od il predicato si prende una volta, in modo assoluto, ossia semplicemente (*simpliciter*), e un'altra in modo rispettivo, cioè sotto qualche rispetto (*secundum quid*). La cosa considerata sotto un particolar rispetto rimane limitata e ristretta, e però ciò che conviene a questa in quanto è così ristretta, non conviene sempre alla cosa presa semplicemente. E poichè le restrizioni che si possono mettere ad una data cosa nel modo di considerarla sono innumerevoli, perciò innumerevoli sofismi possono fondarsi su questo cangiamento di senso. Gli esempi sono ovvii: « Iddio non ha sensi corporei; ma senza sensi corporei non si conoscono le cose sensibili: dunque Iddio non conosce le cose sensibili ».

È chiaro che l'espressione Iddio non conosce le cose sensibili, è presa in un senso assoluto, laddove nella minore « senza i sensi corporei non si conoscono le cose sensibili »,

acciocchè questa proposizione sia vera, si dee prendere il conoscere in un senso limitato, cioè relativo all'uomo. Allo stesso modo Epicuro e tutti gli Antropomorfiti attribuirono alla Divinità la forma e le proprietà dell'uomo, prendendo queste come necessarie assolutamente ad un ente intellettuale, mentre non sono tali che rispetto all'uomo.

ARTICOLO VI.

SOFISMA XIV, DELLA PETIZIONE DI PRINCIPIO, E DEL CIRCOLO LINEARE.

741. L'efficacia del sillogismo si può riassumere così: « voi mi concedete le premesse: dunque dovrete concedermi anche la conclusione che implicitamente trovasi in esse pel principio d'identità: se una cosa è, ella è, qualunque sia la forma in cui essa è ».

Ma le premesse o sono tali, che si possono e si devono accordare anteriormente alla conclusione, e singolarmente prese, o non si possono accordare se non posteriormente alla conclusione cioè dopo essersi accordata vera la conclusione. Nel primo caso il sillogismo è legittimo perchè le premesse provano la conseguenza, nel secondo è fallace e sofistico, perchè s'assume la conclusione che è quella che si dee provare, a provare le premesse stesse, ovvero si chiede, che venga accordata la conclusione, acciocchè sieno accordate le premesse, il qual sofisma dicesi « petizione ossia richiesta del principio », intendendosi per principio la conclusione che si chiede venga accordata come principio d'argomentazione. In tali sofismi si suppone vero quello che è in questione: si prende la conclusione pel mezzo di provare se stessa, il che anche si chiama « circolo vizioso », o « circolo lineare » (1).

(1) Chiamiamo questo sofisma *circolo lineare* per distinguerlo dal *circolo solido*, che è il quinto modo inferiore d'argomentare. La convenienza di tale denominazione appare da questo, che nel *circolo lineare* la linea rientra precisamente a quello stesso punto ond'era partita, laddove nel *circolo solido* può risortire in altro punto girando a guisa di spirale sopra un cilindro onde si può chiamare anche *cilindrica* questa maniera d'argomentare. Col *circolo lineare* si prova lo stesso per lo stesso, onde in questo sofisma

La distinzione tra il sillogismo legittimo e quello che involge una petizione di principio si può esprimere più brevemente così: « nel sillogismo legittimo la conclusione è implicitamente concessa da colui che concede le premesse, ma concessa come una conseguenza di esse; nel sillogismo vizioso si chiede che la conclusione sia concessa non come conseguenza delle premesse, ma come una premessa, o parte, o condizione delle premesse ».

742. I sensisti cadono in una petizione di principio argomentando così:

« Gli *oggetti delle cognizioni* vengono dai sensi corporei;

Ma gli *oggetti delle cognizioni* sono quelli che formano le cognizioni:

Dunque le cognizioni vengono da' sensi corporei ».

La maggiore di questo sillogismo non può esser concessa, senza che si conceda precedentemente e come una condizione presupposta della sua verità, che le cognizioni vengano da sensi corporei, il che dee formare la conclusione. Poiché la questione « onde venga la cognizione, e onde vengano gli oggetti della cognizione » nel caso nostro è tutt'una, non potendovi essere oggetti della cognizione, senza cognizione, e dati quelli, è data questa, come data questa sono necessariamente dati quelli. Ai sensisti dunque si risponde, ch'essi s'illudono prendendo le sensazioni nude per *oggetti*, e la questione vera è questa: « come si formino gli oggetti », giacché il senso

1° come le due premesse provano la conclusione, così si pretende, che entrambi le premesse sieno provate dalla conclusione; 2° collo stesso mezzo termine col quale si formano le premesse (Arist. *Postar.* II, t. 4. §), che provano la conclusione, si pretende provare le premesse; 3° la stessa *identica cognizione* che s'è assunta per provare la conclusione, si vuol provare assumendo per data la conclusione. All'incontro nel circolo solido una sola della premesse, cioè la minore, riman provata argomentando dalla conclusione, il termine medio cangia ne' due sillogismi, e la conclusione, che si assume per provare quella che ora minore, non è identica, ma ampliata dalla considerazione della mente (che i Logici chiamano *negotiatio intellectus*, o *mentale causae examen*), per modo che alla nuda conclusione ricavata dal primo sillogismo s'aggiunge un elemento nuovo, su cui si fonda il secondo sillogismo. V. Jac. Zabarella, *De regressu*, c. 8.

dà sensazioni e sentiti, che non sono ancora oggetti del conoscere, ma diventano poi tali, e anche questo posteriormente agli enti, i quali come enti non cadono sotto i sensi, e pur sono i primi oggetti, ne' quali l'astrazione distingue la sostanza, a cui le sensazioni e le qualità sensibili appartengono, che divise dalla medesima, ancora per astrazione, diventano finalmente oggetti.

Con una simile petizione di principio vogliono provare che le bestie hanno qualche cognizione.

• Le bestie paragonano le cose, e in conseguenza del paragone distinguono le une dalle altre;

Ma paragonare le cose è un atto d'intelligenza:

Dunque le bestie hanno intelligenza •.

Qui non si può accordare la maggiore, nel senso spiegato dalla minore, senza precedentemente accordare che le bestie hanno intelligenza, poichè il paragonare è subalterno al conoscere: si chiede dunque che venga accordato quello che è in questione. All'incontro i filosofi, che combattono l'errore del sensismo, prima provano che le bestie non conoscono, e poi negano che facciano *paragone conoscitivo* con quest'altro sillogismo: • Le bestie non hanno intelligenza; ma il paragone è un atto d'intelligenza: dunque esse non fanno paragone •.

743. È degno d'osservarsi, che la petizione di principio (e così pure l'altre fallacie) non ha luogo necessariamente, se non quando la proposizione, che si vuol provare è erronea: che se la proposizione è vera, si può sempre provare con un sillogismo legittimo, e in questo caso chi s'ostinasse a negar sempre le premesse si potrebbe condurlo d'argomento in argomento sino a proposizioni evidenti.

Ma quando la proposizione che si vuol provare è falsa e tuttavia la forma esterna del sillogismo è retta, allora c'è nascosta qualche petizione di principio, e quindi le premesse non possono essere concesse se non per via di sorpresa e per meno di sagacità in chi le concede, il qual non s'accorge, concedendole, di concedere quel falso che vorrebbe poi negare troppo tardi nella conclusione.

Indi apparisce che quando la conclusione è falsa, c'è vizio nella materia o nella forma del sillogismo. Se ci si dà un sillogismo sbagliato nella forma, le premesse potranno esser vere, riuscendo falsa la conclusione. Ma se voglio ridurre lo stesso sillogismo alla giusta forma, mi converrà inventare delle prentesse false, e così diverrà giusto nella forma, e falso nella materia.

ARTICOLO VII.

SOFISMA XV, DELLA CONSEGUENZA; E XVI, DELLE MOLTE INTERROGAZIONI.

744. Le premesse possono esser vere, ma la maggiore non contenere la conclusione, e la minore non essere efficace a provare che la contenga. In tal caso non si può cavarne la conseguenza, e dicesi *sofisma della conseguenza* (Sofisma xv).

Aristotele nota altresì una fallacia, che egli chiama di *molte interrogazioni* (Sofisma xvi), la quale s'esercita domandando all'avversario più cose simultaneamente, per obbligarlo a una sola risposta, vera rispetto ad una interrogazione, falsa rispetto ad un'altra, come chi domandasse: Pietro è egli un uomo? è egli un brutto? è egli una pietra? Il rispondere a tutte tre queste interrogazioni semplicemente con un sì, o con un no, è un cadere nella rete; e quantunque questa sembri una fallacia puerile, tuttavia non di rado incontra di caderci nelle dispute, e nelle controversie accalorate.

SCOLIO.

Altre fallacie nascenti da vizio di forma facilmente si possono riconoscere coll'applicazione delle regole universali.

CAPITOLO IV.

SOFISMI LA CUI FALSITÀ RISULTA NON TANTO DAL VIZIO
DELL' ARGOMENTAZIONE QUANTO DALL' INTENTO DELLA DISPUTA:

SOFISMA XVII, DELLA QUESTIONE SBAGLIATA:

SOFISMA XVIII, DELL' IGNORAZIONE DELL' ELENCO.

745. Accade, che un sillogismo sia legittimo, vere le premesse, debitamente connesse, vera la conclusione, e tuttavia il disputatore che l'ha formato può avere il torto, perchè smarrisce la via, e pervenire a provar quello, che non doveva, e forse anco il contrario di quello che aveva assunto di provare.

Di qui l'importantissima, la prima regola della disputa « esser necessario incominciare dallo stabilir bene lo stato della questione »: Qualunque tempo s'impieghi a fare che lo stato della questione sia posto nella maggior luce, scevro d'ogni equivoco od ambiguità, è utilmente impiegato: e la maggior parte delle volte accade, che quando lo stato della questione è ridotto a tutta chiarezza, la stessa disputa si renda inutile, trovandosi i disputanti con questo solo d'accordo.

Certo una gran parte delle discordi opinioni degli uomini traggono origine da male intelligenze per le quali l'uno, o l'uno è l'altro de' disputanti suppone che il suo avversario tenga un'opinione che non tiene, o che l'opinione da esso tenuta sia contraddittoria alla propria, quand'è soltanto diversa, di modo che le due opinioni possono sussistere insieme, e conciliarsi.

746. Quando s'impone all'avversario un'opinione ch'egli non tiene, allora nasce la fallacia indicata che chiamammo della *Questione sbagliata*. Quando poi si crede falsamente, che l'opinione dell'avversario sia contraddittoria alla propria mentre non è, nasce quel sofisma, che fu chiamato *Ignorazione dell'Elenco*.

SCOLI.

747. I. L'applicare all'avversario opinioni da lui non tenute procede dalla fretta di giudicare, o dal calore della disputa

che offusca la mente, o da un desiderio riprovevole di combatterlo, o dalla vanità di procacciarsi una vittoria. Tali passioni offendono la dignità dell'uomo, e quella del filosofo, in cui dee regnare l'amore della verità, e conservarsi inalterata la tranquillità della mente.

Gli avversari della cattolica Religione s'appigliano a queste due specie di sofismi, o confondendo lo stato della questione, o attribuendo alla dottrina cattolica sentenze che non le appartengono.

Ogni partito, eccetto quello della verità, i partiti politici soprattutto, s'ignobilitano ricorrendo a tali artifizii.

A disciogliere il sofisma dell'*Ignorazione dell'elenco*, conviene ricorrere alle regole, che insegnano a conoscere se tra due sentenze v'abbia o no contraddizione; e mostrato che no, cade il fondamento del sofisma.

748. II. Per ogni maniera di sofismi si può trovare una *regola dialettica media*, che insegna a svelarlo od evitarlo. Così il sofisma XI dà occasione alla regola che « non conviene ammettere per argomenti dimostrativi la similitudine e l'esempio »; il che spesso inculca Platone (1).

Il pericolo che c'è nell'uso delle similitudini in argomenti filosofici nasce da questo, che due cose simili non sono uguali, e però se ciò che si dice su d'una di esse cade su quella parte che la divaria dall'altra, il discorso non tiene.

La parte della dissimilitudine o disuguaglianza nasce dalle differenze degl'individui, o della specie, o de' generi, o degli accidenti.

Ma se il discorso riguarda quella parte, in cui due cose sono perfettamente eguali, la similitudine illustra il discorso, poichè in quella parte ciò che è vero dell'una, è vero dell'altra.

(1) Nel Bollata dice: *Enim qui a deceptione tutus videri debet, a similitudine summopere cavere oportet: lubricum porro et occultum hoc genus.*

SEZIONE QUARTA.

DEL METODO.

CAPITOLO I.

DEL METODO IN GENERALE.

ARTICOLO I.

DEFINIZIONE E DIVISIONE DEL METODO.

749. Fin qui abbiamo trascorse le diverse operazioni intellettive, l'Intuizione, la Percezione, la Riflessione, il Giudizio, l'Assenso, la Deduzione, l'Argomentazione, e date le regole per conoscere quand'esse procedano dirittamente, e quando no.

Di tali operazioni variamente intrecciate si compone il *ragionamento disteso*, di cui dobbiamo ora parlare. L'arte di condurre l'intero ragionamento dicesi Metodo.

Cominciamo dal classificare i diversi intenti del ragionare umano: questi si riducono a tre: l'uomo, ragionando, o vuol dimostrare la verità che conosce e stabilirla contro chi la impugna, o vuol trovare e imparare la verità che ancora non conosce, o vuole comunicarla e insegnarla altrui. Questi tre uffici del pensiero danno luogo a tre metodi generali, il *dimostrativo*, l'*inventivo*, e il *didascalico*.

SCOLIO.

Collochiamo per ultimo il Metodo didascalico, come quello che ha bisogno de' precedenti. In fatti s'insegna la verità anche col dimostrarla, e poi s'insegna anche la maniera di dimostrarla e di trovarla, e di più si può investigarla e trovarla dal maestro che studia insieme col discepolo.

750. Sotto la parola Metodo intendiamo l'ordine che si dà alle diverse operazioni della mente necessarie all'intento proprio del ragionamento, affino di conseguirlo.

Dalla quale definizione si raccoglie:

1° che non qualunque intento dell'uomo che ragiona è lo
 ROSMINI, *Logica*. 20

scopo del Metodo, ma quello che è *proprio* del ragionamento stesso che ha sempre per termine la verità;

2° che l'intento del ragionamento può considerarsi in modo più generale o più speciale, e però, volendosi classificare i metodi secondo gl'intenti, essi sono tanti, quanti intenti propri de' ragionamenti ci possono essere, e Metodi più o meno generali, secondo gl'intenti più o meno generali;

3° Che i tre metodi sopraindicati, il *dimostrativo*, l'*inventivo*, e il *didascalico*, sono così distinti dagl'intenti più generali, e però ciascuno d'essi comprende sotto di sè metodi più speciali, come il dimostrativo comprende il *probativo*, l'*apologetico* e il *polemico*, secondo che si vuol dare la prova diretta della verità, o difenderla contro le obbiezioni, o confutare gli errori; il Metodo inventivo comprende l'*esperimentale*, il *deduttivo*, il *critico*, l'*ermeneutico*, ecc.; il Metodo didascalico comprende il *dottrinale*, e l'*educativo* secondo che si vuole far conoscere la verità alla mente, o anche persuaderla e vivamente imprimerla nell'animo;

4° Che se i metodi si vogliono classificare non dall'*intento* loro, ma dall'*ordine diverso* in cui si fanno succedere le operazioni della mente onde risultano, essi ammettono altre classificazioni, tra le quali è celebre quella del metodo *analitico* o risolutivo e *sintetico* o compositivo.

751. Ora, poichè non c'è un solo ragionamento, che proceda in un modo del tutto analitico, o del tutto sintetico, di maniera che la sintesi e l'analisi, s'adoperano mescolate ugualmente nel metodo Dimostrativo, nell'Inventivo e nel Didascalico; perciò noi faremo parola dell'Analisi e della Sintesi prima di trattare di que' tre speciali metodi.

SCOLIO.

Alcuni logici attribuirono l'invenzione della verità all'analisi, chiamandola *metodo inventivo*, e l'inseguamento della verità alla sintesi, chiamandola *metodo d'insegnare*.

Ma questi assegnamenti non interamente reggono alla prova, chè, come dicemmo, l'analisi e la sintesi s'adoprano mescolatamente amendue sì nel trovare, come nell'inseguare la verità.

ARTICOLO II.

DELL' ANALISI E DELLA SINTESI.

752. Dicesi processo analitico quello, in cui la mente umana, propososi un oggetto, lo va divideudo in tutte le sue parti e considera ciascuna di esse.

Dicesi processo sintetico quello, col quale s'uniscono le parti o gli elementi nel tutto, a cui appartengono, e si considera il tutto da esse formato, sì rispetto a sè e sì rispetto alle parti.

753. È chiaro, che un oggetto non si può conoscere a pieno se si considerano e si conoscono solamente le parti divise e staccate: è necessario sapere di più, come queste parti s'uniscano nel tutto, qual sia la natura del nesso che le tiene unite, quale pure la natura de' nessi che legano le singole parti tra loro, e finalmente quale il principio, che dà l'unità al tutto; chè se non si conosce l'oggetto nella sua unità, non si conosce l'oggetto. Per conoscere dunque un oggetto non basta l'analisi, ma deve concorrere anche la sintesi.

Risulta ancora che l'analisi separata dalla sintesi non ha un intento, che possa esser degno di considerazione, ed egualmente non l'ha la sintesi separata da ogni analisi. Quindi l'analisi e la sintesi non si possono propriamente chiamare due metodi; chè al metodo è essenziale un intento suo proprio: più convenientemente si possono chiamare *processo analitico*, e *processo sintetico*.

754. Delle cinque forme d'argomentare distinte secondo la materia, l'Addizione e l'Integrazione appartengono al processo sintetico, la Sottrazione all'analitico, e la Proporzione e il Regresso all'uno e all'altro.

ARTICOLO III.

METODO DELLA NATURA, PRINCIPIO E FONDAMENTO DI TUTTI I METODI.

755. Ora prima di venire a' metodi speciali, è necessario cercare se v'abbia un *principio* eminente, dal quale tutte le regole di que' metodi discendano come conseguenze.

E quest'alto principio che presiede e dirige col suo lume

ogni metodo, c'è sicuramente, e non è altro che la natura stessa immutabile dell'intendimento umano.

Questa ha, dirò così, un meccanismo suo proprio: le leggi di questo meccanismo sono fisse, inalterabili, e la mente non può muoversi, se non facendo que' passi, e percorrendo quella via, che è determinata dalle dette leggi.

Quindi è che l'arte di muovere la mente umana, si riduce a un aiutarla, acciocchè speditamente e sicuramente faccia quei passi che le sono prestabiliti dalla sua natura, secondo un ordine fisso.

756. E quest'arte è il metodo considerato come *abito*: la scienza poi del metodo si riduce a determinare e descrivere l'ordine naturale di questi passi, che la mente dee fare successivamente secondo la sua natura, per arrivare a qualche intento che si propone e che le è proprio. C'è dunque un *metodo della natura*, che è come l'esemplare del metodo dell'arte.

757. Qualora dunque l'uomo trova una maniera acconcia a stimolare e aiutare la sua mente a fare con celerità, e sicurezza i suoi passi naturali, egli ha il metodo. Se poi stimola od eccita la sua mente ad un ordine d'operazioni diverso da quello della natura, questa ricalcitra, essendole impossibile ubbidire all'arbitrio e all'ignoranza di chi pretende guidarla, e quell'uomo s'affatica col pensiero indarno, s'avviluppa, e incaspa in errori e trova tenebre in vece di luce. Non è metodo questo, quantunque l'uomo possa crederlo e nominarlo tale.

E questo sinistro effetto dipende dal principio universale, che in ogni genere di cose l'uomo si consuma nella propria impotenza ogni qual volta presume dettar leggi alla natura, invece di seguir quelle che ad essa impose il Creatore. Se il cultore dell'arte medica pone tutto il suo studio a conoscere e seguire docilmente le leggi inalterabili delle funzioni e operazioni del corpo vivente sano ed infermo, e s'approfitta di esse alla conservazione o alla ristorazione della sanità, opera con arte e ottiene spesso il fine. Se trascurando lo studio di quelle leggi, per ignoranza le contraria, e si lusinga di poter fare artificiosamente quello, che le sole forze naturali, ajutate da un

prudente regime, posson fare; l'arte salutare non esiste più, e a questa mancanza d'arte le umane vite rimangono sacrificate.

Si tratti di regolare l'acque correnti acciocchè non disertino i campi. Operando secondo le leggi, che presiedono al corso dell'acque, s'otterrà il fine, se no, l'acque sorde alle vostre arbitrarie prescrizioni, arrecheranno guasti maggiori.

ARTICOLO IV.

QUAL SIA L'ORDINE IMMUTABILE CHE TENGONO I PASSI
DELL'UMANA MENTE.

758. Volendo noi dunque gettare una ferma base su cui erigere la dottrina d'ogni metodo, conviene che riepiloghiamo le leggi del moto della mente, le quali determinano i suoi passi quand'essa va da una verità ad un'altra.

Gli atti primordiali nell'ordine del conoscere, sono l'intuizione e il sentimento. Questi per natura danno all'uomo i due primi elementi di tutte le sue cognizioni, l'*idea* e il *sentito* (*Antrop.* 10-20). Se l'uomo non avesse da natura questi due elementi, nessuno potrebbe darglieli; egli non intenderebbe alcun discorso che gli fosse rivolto. Questi elementi perciò non possono esser comunicati per via d'ammaestramento, ma sono la condizione d'ogni ammaestramento, sono le due *anticipazioni* d'ogni deduzione e d'ogni argomentazione.

Il principio soggettivo, comune ai due atti del sentire e dell'intuire, è quello che possiede ad un tempo per liberalità della natura i due elementi di tutto lo scibile, l'*idea*, cioè l'essere per sè noto, e il *sentito*, e li possiede uniti nella propria semplicità e identità.

Questo principio soggettivo è anche dotato d'*attività*, e con essa, facendo continuo uso de' due primi elementi produce a se stesso tutte l'altre cognizioni: e per riguardo a questa facoltà che egli ha di passare di cognizione in cognizione, dicesi *razionale*.

Il principio razionale produce a sè l'altre cognizioni mediante due operazioni generali:

1° L'applicazione dell'essere ideale al sentimento naturale e al risultato di questa applicazione, e a se stesso;

2° L'acquisto di novi sentimenti, a cui può fare una simile applicazione.

759. Il principio razionale non fa la prima applicazione dell'essere, per volontà deliberata, ma per istinto di natura, e l'applica a tutto intero il suo proprio sentimento.

Quest'è la prima e fondamentale percezione. (*Psicol.* 255-271).

760. Così coll'applicazione che fa il principio soggettivo della notizia che ha dell'essere a conoscere il proprio sentimento, egli già si procacciò una notizia di più: l'applicazione dunque dell'essere al sentimento, è fonte di nove notizie.

Ma queste nove notizie diventano anch'esse materia a cui si può applicare l'essere, e con queste nove operazioni della mente, s'acquistano altre ed altre notizie all'infinito.

761. Nondimeno a poter rinnovare di continuo quest'applicazione al risultato delle applicazioni precedenti, si richiede la condizione, che ci sia qualche sviluppo del sentimento.

Che se il sentimento che l'uomo ha nel primo istante di sua esistenza, e che è uno, non subisse alcuna modificazione, l'uomo non proverebbe il bisogno di fare novi atti d'intelligenza; e oltre al mancargli lo *stimolo del bisogno* che è la ragion sufficiente, per la quale sola si move a' suoi atti (perchè la volontà non può aver ancora de' fini per mancanza di cognizioni); non potrebbe fare alcuno di tali novi atti anche per un'altra ragione, cioè perchè, essendo il sentimento uno e semplice, non avrebbe un punto di confronto, coll'aiuto del quale spezzarlo e dividerlo.

Supponendo all'incontro che il sentimento subisca continue variazioni come accade nel bambino sia per l'uso de' suoi cinque organi, sia per tutto quello che di bene e di male prova nel suo interno, onde s'attuano ad ogni istante de' sentimenti parziali mutabili; s'intende facilmente come il principio razionale possa applicare l'idea dell'essere a questi diversi atti del sentimento, e averne per risultato altrettante percezioni. Anzi è determinato a ciò dalla natura stessa, che avendo egli la percezione fondamentale e continua del proprio corpo, fort'è che ne senta anche le variazioni. Quando dunque le percezioni sono più d'una (e nel caso nostro sono molte e diverse), coll'applicare la sua attenzione, e fissarla ora in queste ora in

quelle separatamente, ha de' novi risultati, e sono le idee specifiche e per via di nove applicazioni dell'idea dell'essere a queste, le idee, generiche, e di mano in mano le relazioni delle idee che lo conducono fino a cogliere colla sua riflessione gli ultimi principi d'ogni ragionamento, e le ultime ragioni, come dichiara l'Ideologia.

ARTICOLO V.

REGOLA UNIVERSALE DEL METODO.

762. Le operazioni mentali dunque, altre precedono, altre susseguono; e così parimente c'è un ordine fisso e necessario, secondo il quale le notizie sono date alla mente umana, e quelle notizie che secondo quest'ordine sono anteriori, non possono per nessuna guisa nè volontà d'uomo divenire posteriori.

Indi la formola universale, e necessaria:

« Il metodo dee essere un'industria, colla quale si guidi la mente a conseguire con celerità e con sicurezza l'intento pel quale opera facendole fare prima quelle operazioni che naturalmente precedono, e averne quelle notizie ch'esse posson dare, e in appresso quelle operazioni che naturalmente susseguono e averne le notizie corrispondenti, di modo che e le operazioni e le notizie sieno distribuite da chi usa del metodo, nella serie di successione che è preordinata dalla natura ».

ARTICOLO VI.

REGOLE SPECIALI DEL METODO IN GENERALE.

763. Dal qual principio derivano le seguenti regole speciali.

§. 1.

Regola I speciale del Metodo in comune.

« Come tutti i ragionamenti hanno per loro primordiale elemento, oltre l'intuizione dell'essere, la percezione, perciò ogniquale volta essi sono diretti a conoscere o far conoscere ciò che non si può in alcun modo derivare dalle percezioni, perchè

queste mancano o a tutti gli uomini, o a colui che parla, o a coloro a cui si parla, essi si perdono in uolta, e danuo nel falso, o finiscono in giochi astrusi di parole, che non hanno senso ».

- SCOLIO.

Sono un esempio di questo errore di metodo gli sforzi dello Schelling e dell'Hegel che hanno preteso di dare una teoria positiva dell'essere. Di questo assoluto nessun uomo, secondo natura, ha percezione; e però ciò che si sa di Dio per ragione non si può dedurre dalla percezione di lui stesso, ma dalla considerazione dell'idea dell'essere applicata a se stessa ed alle percezioni del finito, e da tali elementi non si può cavarne che una teoria negativa, quantunque vera, della Divinità. Non contentandosene que' filosofi, ma volendo averne una positiva, si perdettero nelle più vane speculazioni (V. *Prelim. alle Opp. Ideal.*).

764. All'osservanza di questa regola sono dovuti i progressi delle scienze naturali ne' tempi moderni. Prima della ristorazione di queste, si credeva che colla sola Dialettica si potessero scoprire i segreti della natura, e rispondere a tutte le questioni; il qual pregiudizio fu ridotto in sistema coll'inventare un ingegnoso meccanismo d'idee e di parole, dal quale speravano che sarebbero uscite le notizie bramate. La sterilità di tali sforzi è dovuta all'erronea persuasione di poter cavare dal ragionamento ideale quei veri, che dalla sola percezione si possono derivare. L'arte d'osservare e di sperimentare, non è altro che l'arte di somministrare allo spirito nove e varie percezioni, alle quali poi s'applica il ragionamento. Uomini d'un ingegno retto avevano già sentito anche nel medio evo la necessità d'arricchire il ragionamento aumentandu le percezioni, che devono esserne la materia, tra i quali il Gerberto, o papa Silvestro II, che fiorì nel secolo più oscuro (999-1003), Roggero Bacon fratescane, detto il Dottor mirabile, due secoli appresso (1214-1292, o 1294), e al principio del rinnovamento Leonardo da Vinci (1452-1519), ma non fu intesa allora da molti la fecondità del loro concetto.

Nelle scienze psicologiche si mancò pure a questa regola fondamentale di metodo. Invece d'occuparsi prima di tutto a rilevare e accertare i *fatti* interiori dello spirito umano, che non si conoscono in altro modo che con questo dell'osservazione interna, si corse subito al ragionamento, che venne meno per mancanza di materia.

§ 2.

Regola speciale II del Metodo in comune.

765. « Allorquando la notizia che si cerca non si può avere, fuorchè mediante l'applicazione dell'essere ad altre notizie che sieno il risultato d'una applicazione precedente, egli è chiaro che l'uomo si sforza invano di perverirvi, o di condurvi la mente altrui, s'egli non fa precedere quelle applicazioni che producono la notizia, a cui poi l'essere dee novamente venire applicato per aver quella che si cerca ».

SCOLIO.

766. Ogni applicazione dell'essere ad una data notizia (percezione, idea specifica, idea generica, categorie, essere) è una riflessione. C'è dunque nello svolgersi della mente umana una successione che ha questa legge prestabilita, che non può rivolgersi la riflessione sopra una riflessione precedente o sopra il prodotto di questa, senza che questa riflessione e il suo prodotto preceda.

E come ogui riflessione più elevata dà un nuovo prodotto, cioè produce nuove notizie (qualunque sia la funzione esercitata dalla riflessione), così ci sono tanti ordini di notizie che succedono l'uno all'altro quanti sono gli ordini delle riflessioni che le hanno prodotte.

COROLLARIO.

È dunque vano il pretendere che la mente propria o quella d'un altro giunga ad una notizia, che è il frutto d'un certo numero di successive riflessioni, se essa non percorre ed ese-

guisce ordinatamente quelle riflessioni. Che se si sforza in quella vece di saltare dall' una all' altra, tenta l' impossibile, essendo impossibile alla mente, e in generale alla natura il salto. La quale impossibilità si prova anche così: « un' applicazione dell' essere non può farsi quando manchi allo spirito la materia a cui si applichi. Ma se questa materia è un' applicazione precedente, oppure n'è il suo risultato, essa manca finchè la riflessione precedente non è ancor fatta dalla mente. Dunque non può farsi quell' ultima riflessione o applicazione che darebbe la notizia che si cerca ».

Il ragionatore che non osserva questa regola si confonde, s' intralcia, s' involge in parole ed espressioni oscure ed equivocate, introduce illazioni arbitrarie per persuadere se stesso o gli altri, d' aver trovato quello che non ha trovato.

SCOLIO.

Così appunto la scuola germanica iniziata dal Kant vuol arrivare all' ultima conclusione senza percorrere le precedenti, e assicurarsi bene di tutt' i passi successivi della mente. Indi una scienza laboriosa in lotta con se stessa, che produce assurdi e stravaganze.

I sensisti, che corrono a precipizio, concludono che dalle sensazioni vengono tutte le idee dal solo considerare che « quando non si hanno le sensazioni non si conoscono le cose sensibili, e quando si hanno, queste si conoscono ». Ma per rilevare onde vengano le idee, e che cosa sieno, conveniva far precedere una serie di riflessioni ch' essi con un salto mortale trapassano, cioè conveniva:

Con una prima riflessione sulle percezioni distinguere in esse l' elemento sensitivo e l' elemento intellettuale;

Con una seconda riflessione sull' elemento intellettuale distinguere quello che è *affermazione soggettiva* da quello che è *oggetto*, e quindi *idea specifica*.

Con una terza riflessione sull' idee specifiche salire all' idee generiche che in vari ordini si distribuiscano;

Con una quarta riflessione sopra tutte le idee fin qui distinte salire all' *idea di essere*.

Con una quinta riflessione esaminare onde questa provenga, che cosa sia ecc.

Tali riflessioni, che necessariamente precedono la notizia dell'origine e della natura delle idee, sono da' sensisti dimenticate, e pretendono cogliere quella notizia che cercano direttamente, immediatamente e di volo.

In questa maniera d'errori cade con frequenza il volgo, che non ha nè la vigoria morale di sospendere l'affermazione, nè l'arte di fare l'uno dopo l'altro tutti que' passi, pe' quali solo la mente può arrivare alla scoperta del vero.

767. Queste regole contengono e spiegano quella, che « si dee procedere dal noto all'ignoto ». Così espressa riesce vaga e di poco vantaggio, ma le due date da noi dichiarano, che cosa sia l'*elemento noto da cui convien partire*, cioè il *sentimento*, che somministra la materia, e l'*essere* che somministra la forma del conoscere. Dichiarano altresì in che consista il *passaggio* dal noto all'ignoto, cioè in un'operazione della mente, che applica l'essere ai primi sentiti e ai conosciuti per via di quest'applicazione, la quale si può ripetere indefinitamente a' sempre novi risultati delle applicazioni precedenti.

Non osservandosi dunque le due regole sopraposte si cade nel vizio che fu detto *ignotum per ignotum*; e questa pretensione di far conoscere una cosa ignota per un'altra ignota, è frequente ne' semidotti, che al ragionamento sostituiscono un gergo, che sorprende gl'inesperti; una delle tante arti della vanità umana.

ARTICOLO VII.

METODO USATO DAGLI UOMINI DI BUON SENSO,

E METODO USATO DAGLI SCIENZIATI.

768. La mente fa talora naturalmente que' passi successivi, che le sono necessari per arrivare a una data verità e ci arriva effettivamente, e pure ella non sa dire a se stessa, quali passi abbia fatti. Questo ragionamento secreto (*Psicol. 1682-1714*) è frequente negli uomini di buon senso non applicati alle scieuze.

Di che vedesi la differenza tra il *ragionar comune* e di buon

sensu, e il *ragionare scientifico*. Quello procede per vie inconseppite, e pur diritte; a questo non basta, ma conviene che sappia rendersi conto de' passi che fa per giungere allo stesso vero.

769. L'uno e l'altro modo di ragionare ha i suoi vantaggi: lo scientifico ha questi,

1.^o che chi ragiona scientificamente può dare la prova a' passi del suo pensiero, di cui ha consapevolezza, e può accertarsi, che ciascuno è dato a dovere, e non v'interviene alcun salto d'arbitrio, di maniera che gli anelli della catena si continuano, e questa riprova si può dare al ragionamento scientifico quante volte ne piaccia, per assicurarsi della sua dirittura. Il qual vantaggio grandissimo manca all'uomo comune che ragiona col solo buon senso:

2.^o Quantunque la forza della *persuasione* non dipenda dal ragionare scientifico, che talora con obiezioni e difficoltà la indebolisce, pure quand'è compiuta e netta, la scienza produce maggior *convinzione*, divenendo per essa la verità più splendida alla mente, e la *persuasione*, per la riflessione che acquista, rimane anch'essa, non poco convalidata:

3.^o Il ragionamento scientifico va molto più avanti nel trovare verità nove di quello che possa il ragionamento comune, non essendo in sostanza che un perfezionamento e una continuazione di questo mediante la riflessione: perviene anco a presentare nell'unità del sistema le diverse verità;

4.^o Finalmente il solo ragionamento scientifico ha virtù di convincere del vero i reluttanti, e di confutare tutte le fallacie degli errori.

CAPITOLO II.

DEL METODO DIMOSTRATIVO.

ARTICOLO I.

DEFINIZIONE DEL METODO DIMOSTRATIVO IN GENERALE.

770. Dalle cose dette appare, che se noi consideriamo i passi della mente umana, quand'ella ragiona per via di proposizioni, troviamo che arriva alla conoscenza della verità, o col primo

passo, o col secondo, o col terzo, il che è quanto dire, che per conoscere la verità ora le basta aver presente una sola proposizione, ora n'abbisogna di due, ora ne richiede almeno tre.

Già bastava una, quando la mente *intuisce* la verità delle proposizioni evidenti.

Ne abbisogna di due, quando da una prima proposizione deduce un'altra *prossima ed evidente conseguenza* di quella prima.

Ma se la conseguenza non è prossima, le fanno bisogno almeno tre proposizioni, il principio, la conseguenza di cui cerca di vedere la verità, e la proposizione media tra il principio e la conseguenza.

Quando la mente non ha bisogno a vedere la verità che d'una o di due proposizioni, la verità dicesi evidente, d'evidenza assoluta, o relativa.

Quando n'ha bisogno di tre almeno, allora la deduzione e la verità della terza proposizione non è veduta immediatamente nella prima, ma per mezzo della seconda, e non è evidente, ma dimostrata.

774. A costituire una *dimostrazione* non basta provare che una proposizione sia contenuta in un'altra coll'aiuto d'una terza, che può essere anche suddivisa in più; ma di più si dee provare che è vera. Ora una proposizione dedotta da un'altra è anche dimostrata vera in virtù della stessa deduzione, ogni qual volta quella da cui fu dedotta è certa, sia di certezza evidente, o dimostrata.

La dimostrazione dunque richiede due condizioni.

1° Che la deduzione mediata sia *retta*,

2° Che la proposizione da cui si deduce sia *certa*.

Laonde quando sia data la proposizione da dimostrarsi, l'arte della dimostrazione dee trovare la proposizione principale evidente o certa, in cui ella sia contenuta, e poi la media, e se la media si divide in più, trovar queste e collocarsi nel debito ordine; e così il metodo dimostrativo considerato come « la dottrina dell'arte di dimostrare », si può definire: « Il complesso di quelle regole che insegnano a trovare e collocare nel debito ordine diverse proposizioni, le quali aiutino la mente a conoscere che una data tesi, di cui si dubita, è con-

tenuta in un'altra, della cui verità non si dubita »; ovvero:
 « il complesso di quelle regole che insegnano a dare alle operazioni della mente quell'ordine, pel quale ella arrivi a vedere la necessità d'ammettere per vera una proposizione, di cui prima non si potea vedere immediatamente la verità ».

SCOLIO.

772. La dimostrazione si distingue dal sillogismo,

1° perchè l'essenza del sillogismo sta nella forma, indipendente dalla verità o certezza delle proposizioni, l'essenza della dimostrazione sta nella forma e nella materia ad un tempo;

2° perchè una dimostrazione non sempre si compie con un solo sillogismo, ma ne esige molti concatenati insieme.

COROLLARIO.

Essendo il sillogismo indipendente dalle verità delle proposizioni, accade ch'egli possa avere delle premesse ipotetiche dalle quali non discende che una conclusione ipotetica: o delle premesse probabili, dalle quali discende una conclusione probabile: o anche delle premesse false, dalle quali discende una conclusione falsa e connessa tuttavia logicamente colle premesse, di modo che, supposte vere quelle premesse false, sarebbe anch'essa vera. La prima si chiama *deduzione ipotetica*, la seconda *deduzione probabile*, la terza si dice semplicemente *deduzione retta*, e può essere utilissima, come vedremo nelle redarguizioni, ossia nel confutare le opinioni altrui.

Dimostrazione all'incontro non è se non quella deduzione che convince la mente, che una data tesi è vera di necessità.

SCOLIO.

773. Aristotele scrisse due libri col titolo *Del sillogismo*, due altri col titolo *Della dimostrazione*: pare che al tempo di Galeno, venute in disuso queste intitolazioni, che esprimevano

chiaramente l'argomento di que' libri, invalesse l'uso di chiamarli *Analitici priori*, e *Analitici posteriori*. Si può osservare che quando s'abbandonano delle formole chiare, surrogandovi altre formole convenzionali ed oscure, è venuto il tempo del decadimento delle scienze.

Gli uni e gli altri si dicono Analitici (1), perchè analizzano il sillogismo: i primi rispetto alla sua forma, i secondi rispetto alla sua materia. L'Analisi della forma è detta da Aristotele: *analisi della conseguenza*; quella della materia: *analisi del conseguente*.

Questa distinzione tra la *conseguenza* e il *conseguente* può utilmente mantenersi. La conseguenza è quella che viene legittimamente dalle premesse sieno queste vere o false, ipotetiche o probabili: il conseguente è ciò che si contiene nella conseguenza, e questo non può esser vero, se non a condizione che le premesse sieno vere. Può darsi dunque una conseguenza giusta, la qual sia un conseguente falso, in quanto la proposizione è bensì legittimamente dedotta, ma contiene il falso perchè è falsa la premessa (2).

ARTICOLO II.

SCOPI DEL METODO DIMOSTRATIVO.

774. La dimostrazione non si usa soltanto a convincere altrui di qualche verità, ma anco a convincere se medesimo.

La dimostrazione ha di più un terzo scopo, di dare la ragione della verità d'una proposizione. Di che avviene ch'essa aggiunga all'intendimento una nova cognizione.

(1) Questi ultimi sono detti *ἀναλυτικὰ* da Aristotele stesso. *Metaph.* III (IV), 3; VI (VII), 11, e in qualche luogo sotto questo titolo comprende anche gli Analitici priori.

(2) C. Weinholtz *De finibus atque pretio logicæ Aristotelicæ*. Rostock 1825, pretende che i soli Analitici appartengano all'Organo; ed O. Mielsch, *Dissert. inaug. de nomine Organi Aristotelici*. Aug. Vindob. 1838, pretende, che il titolo d'organo sia passato dagli Analitici agli altri libri logici d'Aristotele. Cf. Th. Waitz, *Aristotelis Organon*, Lipsiæ 1836. Pars Poster. p. 293 segg.

In quarto luogo la dimostrazione presenta allo spirito la verità organata, che è quanto dire presenta più verità ad un tempo connesse colle loro naturali relazioni; il qual organismo della verità non è arbitrario, ma oggettivo e assoluto; e il conoscerlo è nova luce all' intendimento.

Quindi una perfetta dimostrazione piace all'intelligenza umana, la quale aspira non solo a conoscere, ma a conoscere dimostrativamente.

ARTICOLO III.

SEMPlicità DELLA DIMOSTRAZIONE.

775. E poichè le relazioni delle verità hanno per loro fondamento l'idea, dove solo è visibile l'ordine dell'essere; quindi la dimostrazione è intuita dalla mente con un atto semplice; e benchè le proposizioni che la formano, abbiano tra loro una anteriorità e una posteriorità logica, non l'hanno però cronologica; chè il conoscere una proposizione divisa dall'altre non è dimostrazione, nè parte di dimostrazione, poichè non ci sono le parti fino che non c'è il tutto.

La successione poi di tempo che si manifesta nella dimostrazione è puramente esterna, cioè prodotta dalle necessità di pronunciarne i vocaboli co' quali s'esprime l'uno appresso l'altro.

ARTICOLO IV.

FORMA GENERALE DELLA DIMOSTRAZIONE.

776. La dimostrazione suppone il sillogismo, ma talora non basta un sillogismo solo a compirla, il che avviene quando le stesse premesse hanno bisogno di dimostrazione non essendo evidenti: il compimento della dimostrazione è sempre un sillogismo le cui premesse sono evidenti.

La forma dunque della dimostrazione è unica, cioè la sillogistica; ma si compone o d'un solo, o di più sillogismi.

777. Non di meno è da osservarsi, che in ogni dimostrazione anche composta d'una lunga serie di sillogismi incatenati tra loro, c'è un *sillogismo fondamentale*, che riassume in sé tutta

quella catena di sillogismi. Quindi anche un libro intero, qualunque opera voluminosa, che non sia una compilazione di notizie staccate, ma ragioni, ed esponga una dottrina determinata, ha per sua base, o palese o nascosta, un solo sillogismo, che tutta la compendia ed unifica; gli altri ragionamenti e gli sviluppi non sono diretti che a spiegare e dimostrare le premesse di questo fondamentale sillogismo.

SCOLIO.

Uno degli esercizi dialettici più vantaggiosi alla gioventù, è d'obbligarla a ridurre un libro ragionato a quell'unico sillogismo in cui si fonda, che acconciamente si dice « il sillogismo del tal sistema, il sillogismo del tal autore, il sillogismo del tal libro » (*Psicol.* 2127 e segg.).

778. Vencndo ora al maneggio de' sillogismi, che s'incatenano: quest'incatenamento può procedere per due vie, o per una serie di sillogismi ascendente fino alle prime verità, o per una serie di sillogismi discendente fino alle ultime conseguenze.

La prima è una specie di sintesi, che conduce la mente dal meno universale all'universalissimo, dove sta l'evidenza; la seconda è una specie d'analisi, che dal più universale dove sta l'evidenza discende al meno universale.

Si assuma una proposizione, che non sia una delle più universali, nè una delle meno universali. Partendo da essa si può ascendere alla maggiore universalità e così dimostrarla; o altramente partendo da essa si può discendere a una minore universalità, e giungere a una tesi meno estesa.

Nel primo caso si prende quel sillogismo che ha per conclusione la proposizione assunta, e se ne dimostrano le premesse con altri sillogismi, e se fa bisogno, si fa lo stesso colle premesse di questi altri, continuando fino che ci è dato d'arrivare ad un sillogismo, le cui premesse sono evidenti, dove la dimostrazione rimane compiuta.

Nel secondo caso, dopo avere istituito un sillogismo per provare la proposizione assunta, essendo o evidenti o accordate le premesse, si prende la proposizione così dimostrata, e se ne fa la premessa d'un novo sillogismo, e la conclusione di questo

secondo si prende a premessa di un terzo, e così fino che s'arriva alla tesi proposta a dimostrare.

scoll.

779. I. Il sillogismo di cui una delle premesse è la conclusione d'un altro, suol chiamarsi *episillogismo*, e quello che ha per sua conclusione la detta premessa, *prosillogismo*.

II. L'incatenamento ascendente e discendente de' sillogismi dimostra come le verità ideali sieno le une dentro l'altre e tutte contenute in una prima. Questa natura involuta della verità forma una parte dell'ordine intrinseco dell'essere.

780. Tutta la forza della dimostrazione consiste nella verità e legittimità del sillogismo fondamentale, che compendia in sé tutta la dimostrazione.

Conviene dunque che noi esponiamo più diligentemente la natura e le regole di questo sillogismo, accennando prima le cose che precedono nella mente alla dimostrazione, cioè il *dubbio metodico* e i *precogniti*.

ARTICOLO V.

DEL DUBBIO METODICO.

781. Prima di dimostrare una tesi, ella si presenta allo spirito in forma di questione: dipoi, chi toglie a dimostrarla l'asserisce, ma non esige che gli altri vi prestino ancora l'assenso, poi la dimostra.

Il dubbio che precede la dimostrazione, si dice *dubbio metodico*.

SCOLIO.

782. Uomini di rette intenzioni inveirono contro il dubbio metodico, quasiché fosse un cominciare dallo scetticismo per passare poi alla verità. Costoro sentenziano di ciò che non intendono.

Questo dubbio si dice metodico perchè voluto dal metodo, ossia dalla via per la quale procede il pensiero umano. Colui

che prende a dimostrare una proposizione ha già nella mente abbracciata tutta la dimostrazione che vuol dare, e però è certo o si crede certo della verità di essa, chè, come dicemmo, la conclusione è presente all'animo contemporaneamente alle premesse. Il dubbio metodico dunque, le premesse e la conclusione della dimostrazione indicano solamente l'ordine logico, senza precedenza o posteriorità di tempo.

Suppongono falsamente costoro, che il dubbio metodico equivalga ad una sospensione d'assenso, perchè ignorano la distinzione tra l'*assenso*, il *giudizio possibile*, la *questione*, la *ragione dell'assenso*, che definisce la questione. La dimostrazione è quella che cerca la *ragione*; ma l'assenso ci può essere anche prima.

S'aggiunge che non tutte le verità hanno bisogno d'essere dimostrate, e alcune, cioè le evidenti, non sono affatto suscettibili di dimostrazione. Anche ogni dimostrazione presuppone delle verità evidenti ed indimostrabili, alle quali si riduce la mente come alla stessa luce. Niuna dimostrazione dunque è possibile a chi volesse partire da un vero scetticismo.

ARTICOLO VI.

DE' PRECOGNITI RICHIESTI DALLA DIMOSTRAZIONE.

783. Oltreccìò la dimostrazione e il dubbio metodico che la precede, oltre al presupporre le prime verità, conoscibili per se stesse e le prossimamente contenute in queste: presuppone altre notizie, secondo la qualità della quistione proposta.

784. Aristotele riduce le quistioni possibili a quattro: *se la cosa sia* (l'esistenza), *che cosa sia* (la quiddità), *quale sia* (la qualità), *perchè sia* (la ragione o il fine) (1).

Ora se il dubbio cade sull'esistenza della cosa (*an sit*), conviene almen conoscere la cosa per la *definizione del nome*; se cade sulla quiddità (*quid sit*) conviene, oltre la definizione del nome, conoscere precedentemente che la cosa è. Se cade sulla qualità (*qualis sit*) conviene preconoscere ancora la sua essenza.

(1) Posterior. II, 1. Cf. I, 13, 14.

Se cade finalmente sulla ragione, sul perché sia la cosa (*cur sit*), conviene almeno preconoscere la definizione del nome, l'esistenza e la natura della cosa (1). La notizia che la cosa è, e che cos'è (*an sit et quid sit*) sono chiamate da Aristotele *prenozioni*, il che viene a dire, cose conosciute prima di proporsi la questione. Alle quali due prenozioni conviene aggiungere la definizione del nome, che anch'essa non può cadere in questione.

785. Ma se si preconosce d'una certa cosa, che è, e che cos'è; a che si riferiscono tali prenozioni? A ciò su cui cade la questione, cioè al subietto e al predicato della proposizione da dimostrarsi. Ora del subietto conviene avere le due prenozioni, che è, e che cos'è; del predicato poi basta avere la prenozione che cos'è, giacché il sapere se è, costituisce l'oggetto della questione e l'intento della dimostrazione. Il subietto ed il predicato conosciuti per tali *prenozioni* si dicono da Aristotele *precogniti* (*praecognita*).

786. Pure col dire che il subietto ed il predicato devono esser precogniti, mediante le tre prenozioni indicate, non s'è detto abbastanza; conviene dichiarare di più, che cosa importano tali prenozioni.

E prima la *definizione del nome*, è ella stessa una proposizione, che si deve intendere. Si deve dunque presupporre

1° L'intelligenza e l'uso del linguaggio;

2° Il possesso di quelle idee a cui il linguaggio non fa che richiamare l'attenzione, e che devono pur essere nella mente di quelli che ragionano, acciocché l'attenzione vi si possa rivolgere.

787. La prenozione che la cosa sia ha più significati, e sono tutti quelli dell'essere, e specialmente i tre che riceve l'essere dalle sue forme.

1° Se trattasi di cosa ideale, ella viene a dire « esistenza possibile ». Il subietto in questo caso, o è la stessa possibilità in universale, l'essere ideale indeterminato, o è un essere ideale inferiore, come un genere e una specie, o un essere puramente mentale, come l'astrazione d'un accidente.

(1) V. Temistio negli *Analitici* d'Aristotele.

Nel primo caso, la concezione dell'essere ideale è una prenozione manifestamente necessaria.

Nel secondo caso convien preconsocere se la cosa è possibile o impossibile. La possibilità dunque del subietto è una *prenozione* rispetto al maggior numero delle questioni. Dico rispetto al maggior numero; poichè ci hanno questioni che noi chiameremo *irsute*, e sono quelle che l'umana mente, quando procede per via naturale, non fa mai; ma la riflessione le fa quando arbitrariamente travia, come sarebbero le seguenti, sostenute da alcuni filosofi: « Il nulla si converte nell'ente—La contraddizione è il fondamento del più elevato sapere »; nelle quali il subietto per sé è un impossibile, a cui si dà un predicato, che non può convenire se non a cosa possibile. Del rimanente, sia possibile od impossibile il subietto, chi propone la questione dee sapere se è possibile o impossibile, o dee cercare questo stesso. In ogni caso conviene, ch'egli sappia in universale che cosa è possibilità. E però la notizia della possibilità, e quindi dell'essere ideale dal quale si prende, è la *prenozione assoluta* in tutte affatto le questioni, come altresì è il lume, pel quale s'intende e ragiona. E come l'essere ideale è evidente, ed è evidente tutto ciò che è in esso, e che da esso prossimamente deriva, perciò tutte le notizie evidenti sono *prenozioni* necessarie universalmente a qualunque argomentazione. Senza di queste la mente non potrebbe concepire nè il subietto, nè il predicato. Ma quando il subietto è un ideale inferiore al massimo, la mente non può concepirlo colla sola idea dell'essere, ma le bisognano le determinazioni che restringono quest'idea, e però anche queste determinazioni più o meno che sieno, sono allora *prenozioni* necessarie.

Nel terzo caso in cui il subietto è mentale devono precedere le operazioni della mente che lo formò, e però anche gli elementi che lo compongono, quai prodotti di tali operazioni, sono anch'essi *prenozioni*.

788. 2. Qualora poi il subietto sia un reale, l'uomo che propone la questione deve averlo *percepito* o *argomentato* esistente. E quindi la *percezione* o la *persuasione* dell'esistenza sono anch'esse *prenozioni* necessarie alla questione ed all'*argomentazione*.

789. 3° Finalmente se il subietto è un concetto d'ordine, di convenienza, di necessità morale, in una parola un subietto deontologico, in tal caso la concezione deontologica è anch'essa una prenozione.

790. La prenozione dunque d'Aristotele e degli scolastici *an sit* è quadruplica secondo la qualità delle questioni, poichè ella è

- 1° l'essere in universale, prenozione primaria e assoluta,
- 2° le determinazioni di quest'essere,
- 3° o la *percezione* e la *persuasione* della sussistenza, o
- 4° la concezione deontologica.

791. Che diremo dell'altra prenozione aristotelica, cioè della quiddità della cosa, *quid sit*? Che almeno in parte si comprende già nella prima. Poichè le idee contengono l'essenza della cosa, che è ciò appunto che vede la mente nella sua esistenza possibile, ovvero ideale. Laonde altre prenozioni non fanno bisogno, se non quelle quattro, che abbiamo indicate, e che fanno conoscere a sufficienza il subietto, il predicato e la copula stessa d'ogni questione (1).

(1) Gli Stoici e gli Epicurei non si sollevavano al di sopra della percezione. I primi ammettevano due prenozioni che chiamavano 1° i *veduti* (*visa*); 2° e la *comprensione de' veduti* (Cic. Acad. I. 11. — 5. August. de C. D. VIII, 7). I *veduti* degli Stoici sono i *sentiti*: dicevano che quella parte dell'anima, che gli apprendo, era la principale a cui apparteneva l'assenso, dal che parrebbe che i *visa* degli Stoici non fossero puramente sentiti, ma ancora percepiti intellettivamente, giacchè a questa sola percezione epotta in qualche modo l'assentire o almeno l'affermare virtualmente. Ma in che modo poi l'impressione delle cose esterne si ricovesse dall'anima, disputavano tra loro Cleante e Crisippo capi delle due scuole, in cui s'era diviso lo stoicismo (V. Sext. Empir. Adv. Leg. I, 228, 372; II, 400). La *comprensione* era un'operazione della mente che apprendeva il *sentito* e compiva la percezione intellettuale, o la conservava in dominio della mente (*verbaliter*); onde questa ne traeva la nozione che risponde alla nostra idea specifica.

Gli Epicurei benchè spreghassero la dialettica stoica, pure ammettevano anch'essi come prenozione (*πρόληψις*) la percezione o nozione che da questa derivava (V. Cic. Acad. IV, 7 — Sext. Empir. Adv. Leg. I, 14 — Diog. Laert. Vit. Epic.). Merita nondimeno d'esser notato quello che riferisce Cleone di Epicuro, essersi egli avveduto, che i sensi non bastavano a spiegare le cognizioni umane. Era stato colpito dall'osservare come tutti universalmente gli uomini ammettessero l'esistenza della divinità; ond' egli

792. E dunque falso, per dirlo di novo, che l'antaporre il dubbio metodico all'argomentazione, sia un voler muovere dallo scetticismo, giacchè quello stesso dubbio suppone le dette pre-

afferma che la mente stessa dovea contenera delle prenazioni di cose divine, la quali non potevano venire al tutto da' sensi: *Solus vidit primum esse, Deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quamdam Deorum? quam appellat *πρόληψις* Epicurus, idest anteceptam animo rei quamdam informationem, sine qua nec intelligi quidquam; nec quaeri, nec disputari potest.* (Cio. de nat. Deor. I, 16).

Quando si considera in che tempo nascesse lo scetticismo antico, cioè in un tempo in cui i Peripatetici, gli Stoici e gli Epicurei convenivano sostanzialmente in riporre il principio delle cognizioni nel senso, o tutt'al più nella percezione sensitiva (che non sapevano ben distinguere dalle sensazioni), a come al senso prestassero piena fede; non fa più meraviglia che apparissero gli Scettici a usufruire l'errore comune di quelle scuole. Già Pirrone era stato preceduto da Protagora, che pigliando il senso come il solo testimone, la sola tessera della verità, ne aveva inferito, l'uomo essere la misura di tutte le cose. Certo Platone l'avea combattuto validamente, ma la parte solida della sua dottrina da pochi era raggiunta, a l'avea indebolita agli stesso, ponendole a sostegno (ed egli credeva forse solo d'adornarla) non poche ipotesi ardite a de' miti. Aristotele l'essall specialmente da questo lato debole e nel maggior numero dei filosofi susseguenti, lasciate da banda le idee, rimase l'opinione, che la sensazione rivelasse all'uomo la verità. Quindi Pirrone contemporaneo d'Aristotele dedusse lo scetticismo, dicendo in sostanza che ogni verità era relativa, e non ci potea essere verità assoluta, appunto perchè il senso non presenta che modificazioni relative all'organismo e alla natura dell'animalità dall'uomo, conclusione inattuabile, posto il sensismo. Su questo Timone da Flio suo emico si fondera nel suo poema satirico che trattava delle sensazioni per combattere il dommatismo. Tale fondamento dello scetticismo antico, cioè la natura relativa delle sensazioni, è indicato espressamente dal seguente passo di Aulo Gellio: *Nihil affirmant, nihilque comprehendit putant, sed ex omnibus rebus perinde visa fieri dicunt (quas *παραταξις* appellant) non ut rerum ipsarum natura est, sed ut affectio animi corporisve est eorum, ad quos visa perveniunt. Itaque omnes omnino res, quae sensus hominum movent, et ipsi esse dicunt. Id verbum significant, nihil esse quicquam quod ex sese constet; nec quod habeat vim propriam et naturam; sed omnia prorsus ad aliquid referri; taliaque videri esse, qualis sit eorum species, dum videntur; qualiaque apud sensus nostros quo pervenerunt, creantur; non apud esse unde profecta sunt.* NN. AA. L. XI, c. 5. Ora si noti quello che dicevamo che la dottrina platonica delle idee non fu ritenuta nè intesa dopo di lui, se non assai imperfettamente, essendo prevalute le altre sette più volgari. In prova di ciò si confronti quello che osserva Olimpiodoro (In Phaed.),

nozioni (1). E d'altra parte o conviene riprovare la scienza esposta per ordine, o riconoscere ch'ella logicamente suppone quel dubbio dinanzi a sè, poichè ciò che si suppone non ancor dimostrato e si vuol dimostrare, si suppone con ciò stesso in istato di dubbio.

ARTICOLO VII.

SILLOGISMO FONDAMENTALE DELLA DIMOSTRAZIONE.

793. Ritornando ora al sillogismo fondamentale della dimostrazione, noi ne faremo l'analisi, parlando di ciascuna sua parte.

§. 1.

Della Tesi da dimostrarsi.

794. Circa la tesi s' osservino le regole seguenti:

1° La prima, e più importante regola del metodo dimostrativo si è, che la tesi da dimostrare sia esposta con tutta chiarezza.*

SCOLIO.

Spesso la debolezza, la confusione, e l'oscurità della dimostrazione procede da questo, che chi prende a dimostrare, non ha egli stesso un chiaro concetto di ciò che vuol dimostrare.

che si obbiettava alla dottrina delle idee innate, che queste renderebbero impossibile l'errore (secondo Bione, citato da Olimpiodoro stesso, Platone avrebbe preso di mira quest'obbiezione che gli si faceva, nel *Testate*), con ciò che avvenne della recente Accademia. Arcesilao capo della seconda Accademia, e Carneade capo della terza, s'allontanarono cotanto dalla fermezza delle idee platoniche, che si confusero quasi cogli Scettici. Così dice espressamente Sesto Empirico di Arcesilao (*Pyrr. hyp. L. I, c. 28*): di Carneade poi dice, che si distingueva dagli Scettici in questo, che gli scettici professavano di seguire il probabile senza propensione ed opinione, come il fanciullo segue ciecamente il pedagogo, laddove quegli accademici seguivano il probabile anch'essi, ma opinando ed inclinando ad esso l'assenso (*Ivi L. I, c. 11*).

(1) V. Aristotele *Metaph. III, 1*, dove tratta dell'uso del dubbio e delle cose di cui prima conviene dubitare.

Il qual difetto deturpa la massima parte de' libri che oggidì escono alle stampe, onde invece d'istruire, infondono nelle menti opinioni mezzo vere, mezzo false, sempre vane e confuse.

795. Chi vuol uniformarsi a questa regola dee:

a) meditare la cosa da dimostrarsi fino che se u' abbia acquistato una chiara, distinta e piena notizia;

b) vedere se la cosa sia una per modo ch'ella forni una sola e semplice proposizione (1): poichè se è molteplice, si dee dividerla in altrettante tesi da dimostrare una alla volta;

c) osservare se ne' termini co' quali è espressa ciascuna tesi, c'entri nulla d'oscuro, d'equivoco, d'ambiguo, e, se ci si trova, cangiare i termini, o definirli assegnando loro quel senso unico che loro si vuole attribuire, e che non si può più mutare in tutta la dimostrazione.

796. 2.ª La seconda regola che nasce dalla prima, si è di fissare i limiti entr'a' quali si racchiude la tesi, dirigendo la dimostrazione in modo, che non provi niente di meno, e niente di più di ciò che si contiene entro que' limiti.

La qual regola ha due parti; 1.ª che non si provi meno di quello che è contenuto entro i limiti della tesi; 2.ª che non si provi di più.

Alla prima parte appartiene il precetto d'Aristotele che « la dimostrazione dee cavarsi da ciò che è *proprio* della tesi, e non da ciò che è *straniero*, o che è *comune* (2) ».

Se la dimostrazione si cavasse da ciò che è straniero alla tesi, si cadrebbe nel sofisma che fu detto *sbaglio della questione*, non si proverebbe la tesi, ma qualch'altra cosa o nulla.

Se la dimostrazione si cavasse da ciò che è comune, del pari si sbaglierebbe la tesi, perchè non si dimostrerebbe quanto la tesi ha di suo *proprio*, onde si distingue da tutte l'altre, ma solo di essa si dimostrerebbe l'elemento comune.

(1) Onde qui la regola di Platone nel Sofista: *neminem omnino latentem rei cuiusque naturam discernere posse, nisi eam penitus ab aliena qualitate seceverit.*

(2) *Posterior. I. 9.*

797. Quanto sia facile e frequente questo vizio ne' ragionamenti comuni è facile a vedersi.

a) Gli uomini appassionati declamano contro i vizi che attribuiscono a certe persone o a classi sociali, senza darsi il minimo pensiero di provare che quelle persone o quelle classi sociali sieno ree di que' vizi, di cui le accusano. Questo che sarebbe il *proprio* della loro tesi, lo suppongono.

b) Tutte le teorie politiche, uscite dalla rivoluzione francese, fabbricate su parole astratte, sfuggono il *proprio* della questione. Se si compendiano in una questione sola, il *proprio* di questa sarebbe: « come si può dare o accomodare ad un *dato* popolo (non ad un popolo qualunque, che sarebbe esso pure un astratto, conducente la questione al *comune*, invece del *proprio*) una forma di governo che effettivamente gli arrechi uno stato di prosperità, salva in tutto ciò la giustizia ». Questa, che è l'unica questione che si può fare, è appunto quella che si evita da tutte le teorie politiche, contento ognuno di disputare su idee generiche di libertà, d'uguaglianza, di progresso, di popolo, d'opinione pubblica, d'incivilimento, e somiglianti, sulle quali si può ciarlare de' secoli senza toccar mai la questione *propria*.

c) La stessa fallacia ricomparisce spesso nelle assemblee deliberanti, sieno parlamenti, o consulte private o pubbliche, di comune, di parrocchia, di famiglia ecc. Udirete la maggior parte de' parlatori battere l'aria: cose generali a bizzeffe, il *proprio* della questione tocco appena da pochi. Il Machiavelli che l'avea veduto per esperienza dice: « In questa medesima materia si può notare, che in ogni consulta è bene venire all'individuo di quello che si ha a deliberare, e non stare sempre in ambiguo, nè in sullo incerto della cosa » (1).

d) Quantunque in questa fallacia cadano più spesso i volgari, i saccenti, i dominati dall'immaginazione, i riscaldati da passioni, i quali tutti si rassomigliano a' volgari; tuttavia ci cadono anche i filosofi. Trovando in quello che è *proprio* della

(1) *Disc. sulle decbe di Tit. Liv. L. II, c. 15.*

questione qualche nodo difficile, lo cansano, ricorrendo a un principio generico, dal quale pretendono risolvere la questione propria. Ci è caduto fino il Leibnizio (*Ideol.* 280-285), quando dall'idea astratta della forza e della potenza in genere, volle derivarne la soluzione della questione tutta speciale delle cognizioni umane: e dello stesso vizio pecca il suo sistema delle monadi. I fisiologi invece di considerare ciò che è proprio del sentimento, carattere indubitato della vita animale, pretendono dedurre le leggi fisiologiche della vita dai fenomeni vegetali, che appartengono ad un genere superiore, o da' fenomeni materiali che spettano ad un genere ancora più remoto e più astratto. I filosofi della Germania, che si dicono *dinamici*, o piuttosto tutta la filosofia più celebrata di quella nazione, si perde in questo vizio di volere spiegare ciò che è *proprio* per mezzo di ciò che è *comune* od astratto.

798. La prima parte della data regola, - che non si provi meno di ciò che è contenuto nella Tesi - si può offendere anche in un altro modo. Avendo ogni proposizione una certa *comprensione*, e una certa *estensione*, si prova meno di ciò che dice la tesi, tanto se si prova meno di ciò che essa comprende, quanto se si prova meno di ciò a cui ella si estende. Qualora dunque si prova qualche cosa di più generale di ciò che asserisce la tesi, non s'abbraccia tutta la sua comprensione, trascurandosi l'elemento proprio della tesi. Ma se non s'abbraccia tutta la sua estensione, del pari si pecca, rimanendo fuori della dimostrazione una parte della tesi. Se dunque la tesi è generica, conviene che la dimostrazione e l'inquisizione abbracci tutto il *genere* da lei abbracciato.

SCOLIO.

Così Aristotele osserva, che i filosofi che lo precedettero parlarono solo dell'anima in ispecie, e che la vera scienza psicologica dovea definire l'anima in genere (1); perchè la parola anima abbraccia il genere.

Quest'avvertenza è di sommo momento in filosofia, essendo

(1) De An. I, 1.

i principali concetti ch'ella investiga generici. La questione dunque che tratta della natura d' un dato genere, rimane imperfetta, se iu vece di dare la teoria del genere medesimo, il filosofo si trattiene unicamente a ragionare di qualche specie. Platone è quello tra' filosofi antichi che senti più altamente la verità di questa regola, e la seguì costantemente.

Tanto nella discussione degli affari della vita quanto in quella delle dottrine, s'abbia dunque presente, che « allora solo si discute veramente sulla questione, quando di essa si ragiona iu proprio, non secondo un genere superiore, come nè pure secondo un genere inferiore ad essa ».

799. La seconda parte della regola medesima, dice che « chi dimostra non dee provare niente di più dell' assunto » e in alcuni casi questa parte non è meno importante della prima.

Vero è che talora chi dimostra il più dimostra anche il meno, e in questo caso c'è quell'argomentazione che abbiain chiamato di proporzione *a majori ad minus*. Il che accade, se uel più c'è veramente compreso il meno, e allora chi dimostra, non ha finito quaud' ha dimostrato il più, ma dee prendere questo come un precedente e dedurre poi il meno, che è quel solo che s'era proposto a dimostrare: altrimenti la dimostrazione resta sospesa.

800. Ma spesso accade, a chi prende a dimostrare di più della tesi, di cadere in una falsa argomentazione, significata da quella sentenza: *quod nimis probat, nihil probat*. La ragione per cui ha luogo questo si è, che la tesi ristretta dentro a' suoi naturali conflui può esser vera, e alta a dimostrarsi, e la tesi più estesa può esser falsa. E allora si commettono due errori, quello di cangiare la tesi iu un'altra, e quello di sostenere una proposizione falsa; e intanto la tesi che si volea provare rimane indimostrata.

801. Convien dunque afferrare colla mente ciò che si vuol precisamente provare: altrimenti, altri s'affaticherà in vano a provar più del bisogno, e accumulerà parole e argomenti a danno della chiarezza, e a scapito della convinzione. Talvolta poi accade che quello che si vuol provare non sia inteso da colui a cui si parla, e allora questi pretende nove prove, non si lascia convincere, esige al di là di quello che è proposto

nella tesi: onde lo sforzo del disputante dee volgersi a fargli ben conoscere l'oggetto della disputa e i suoi limiti.

SCOLIO.

Suol questo accadere per lo più quando la tesi non riguarda l'esistenza della cosa, ma semplicemente la possibilità.

La mente del comune degli uomini dalla possibilità corre facilmente all'esistenza; quindi in argomento in cui basterebbe provare la possibilità della cosa, talora quegli stesso che propone la tesi, la propone per modo che le espressioni, non fanno intendere con tutta chiarezza che si tratta di mera possibilità, fanno anzi credere che si tratti d'esistenza: talora poi il difetto sta dalla parte di chi ascolta, che esige che gli si provi l'esistenza, quando non si tratta di questo, e non si dà vinto a cagione che non sa bene distinguere la possibilità dall'esistenza o dalla probabilità, e non ne mantiene distinti i concetti.

Esempi:

a) I miscredenti pretendono, che i dogmi del Cristianesimo contraddicano alla ragione. Quando voi avrete dimostrato loro, che non ci cade alcuna contraddizione, non si danno per vinti, ma pretendono che voi dimostriate loro altresì che que' dogmi discendono dal natural raziocinio. La tesi era di possibilità, di maniera che si dovea esprimere così « la verità della religione cristiana è possibile, perchè non contraddice alla ragione ». Ma essi vi cangiano la tesi come se s'avesse dovuto provare, che la religione cristiana è vera, perchè dedotta dai principi della naturale ragione.

b) Nelle narrazioni bibliche ci hanno omissioni di circostanze; quindi apparenti difficoltà nel conciliare de' fatti narrati in diversi luoghi del sacro testo. Contro ragione alcuni traggono da ciò motivo di scandalo. S. Agostino oppone loro il precetto logico di cui noi parliamo, cioè fa loro osservare che a purgare la sacra Scrittura d'ogni contraddizione non è necessario, che noi sappiamo *come* que' fatti si leghino insieme, ma basta che noi dimostriamo la possibilità di legarsi e stare insieme tra loro; basta che possiamo concepire anche un

sol modo possibile, una sola ipotesi, supposta la quale, si conciliano.

802. La tesi si può proporre in due maniere, dicendo: « la tal tesi è vera »; ovvero proponendo la tesi così: « vi mostrerò, che ecc. ».

Quando la tesi è proposta in questo modo: « è vera la tale proposizione »; per esempio; « è vero che il principio intellettuale è spirituale »; allora ciò che si assume a provare è unicamente la *verità* di quella proposizione in qualunque modo tale verità si provi.

In tale assunto la proposizione di cui si dimostra la verità potrebbe anche rimanere incognita; basterebbe mostrare che quella è una proposizione confermata da un'autorità infallibile, e con questo sarebbe dimostrarla vera, senza pur sapere che cosa quella proposizione affermi. Così si dimostra vero tutto ciò che è contenuto nella Bibbia dal solo sapere che quel libro fu ispirato da Dio anche ignorando che cosa esso contiene.

All'incontro quando la tesi è proposta assolutamente, p. e. « il principio intellettuale è spirituale », allora ciò che si assume a dimostrare non è semplicemente la *verità* della proposizione, ma è determinatamente « la convenienza di quel predicato (la spiritualità) con quel soggetto », dimostrata la qual convenienza, è dimostrata anche la verità della proposizione. Quando s'assume di dimostrar questo, non si può ignorare il contenuto della proposizione.

COROLLARIO.

803. Di che si vede, che la maniera diversa di proporre la tesi caugia la tesi stessa di guisa che altro si assume a dimostrare quando la tesi è proposta in un modo, altro quand'è proposta in un altro: qui è immediatamente la *verità d'essa*, colà è immediatamente la *convenienza del predicato col soggetto*, e la verità n'è la conseguenza.

A' quali assunti diversi di chi dimostra rispondono due forme di dimostrazione, cioè la *dimostrazione dall'estrinseco*, e la *dimostrazione dall'intrinseco*.

804. La *dimostrazione dall'estrinseco* è quella che dimostra che la proposizione è vera con argomenti estrinseci come d'un'infallibile autorità, o di qualunque segno dal quale si possa argomentare la tesi esser vera, senza bisogno d'entrare nel suo contenuto.

La *dimostrazione dall'intrinseco* è quella, che dimostra la convenienza o identificazione de' termini estremi della tesi, e analizzandola, mettendone a fronte le parti, ne fa spiccare visibile la verità da' suoi stessi visceri.

SCOLI.

805. I. La dimostrazione dall'*estrinseco* avendo la stessa forza di provare che quella dall'*intrinseco*, dee ugualmente produrre una piena convinzione: tutt'e due concludono a necessità.

II. La dimostrazione dall'*intrinseco* ha il vantaggio accessorio sull'altra, che nello stesso tempo che dimostra, fa conoscere altresì il contenuto della tesi coll'analisi e colla sintesi.

806. La dimostrazione dall'*intrinseco* (supponendo la tesi affermativa) si fa in due modi, o facendo uso del principio d'identità, o di quello di contraddizione.

Si fa uso del principio d'identità *ascendendo* dalla tesi ad una *proposizione evidente* ovvero conceduta, dimostrando l'identità della tesi con questa proposizione.

Si fa uso del principio di contraddizione *discendendo* ad una *conseguenza assurda*. Il che s'ottiene prendendo la contraddittoria della tesi, la quale dee esser falsa, se la tesi è vera, e traendone, dopo averla supposta vera, una serie di conseguenze, fino che s'arrivi ad una manifestamente assurda. Da questa si argomenta, che la contraddittoria della tesi supposta vera, è falsa, e quindi che è vera la tesi.

SCOLIO.

I matematici fanno un uso frequentissimo di questa seconda maniera d'argomentare.

807. La prima maniera si chiama *dimostrazione diretta*, la seconda *dimostrazione indiretta*.

Hanno un'egual forza, e devono produrre l'una e l'altra l'intera convinzione: domandare di più sarebbe contro ragione.

Tuttavia la dimostrazione diretta oltre il dimostrare la verità della tesi fa conoscere altresì la ragione per cui è vera, conducendoci ad una proposizione superiore ed evidente che è la ragione stessa della sua verità (1).

SCOLIO.

808. Qualora si dovesse dimostrare che una data tesi è falsa, con una dimostrazione intrinseca, quel metodo che dicesi *diretto* nel dimostrare la verità d'una tesi diventa indiretto, e al contrario quello che dicesi *indiretto* diventa diretto.

E per verità il *metodo diretto* per dimostrare che una proposizione è falsa consiste nel dedurre una conseguenza evidentemente falsa: il *metodo indiretto* è quello di prendere la sua contraddittoria, cioè l'affermativa, e dimostrarla vera, se non è evidente.

§ 2.

Della Maggiore.

809. L'artificio della dimostrazione consiste nell'assumere un'altra proposizione evidente od accordata, e mostrare che in essa è compresa la tesi da dimostrarsi. Questo è appunto il servizio che presta il sillogismo di cui quella proposizione assunta costituisce la Maggiore.

(1) Non sarà inutile il recar qui le parole degli autori della logica di Porto Reale che fanno questa osservazione sulle dimostrazioni indirette de' Matematici: *Laudi geometria dandum, quod nihil proferant nisi certum et demonstratum: sed videntur non satis animadvertisse ad perfectam alicuius veritatis scientiam non sufficere illam habere pro vera, et demonstrata, si insuper rationibus petitis ab ipsis rei cognitae visceribus peritissime non pervideamus, cur illa vera sit. Nam quandis citra hoc genus certitudinis consistimus, animis nostris plene factum non erit satis, altiore quippe, penitiorumque rerum cognitionem concupiscimus: quod indicio est, nos etiam, perfectamque cognitionem nobis nondum comparavisse.* Pars IV. 109.

Si dee qui rammentar la regola, che « l'argomento sia ridotto in tal forma che l'idea principale su cui s'appoggia non sia sott'intesa, ma espressa direttamente ». A ragion d'esempio, quando l'argomento s'appoggia sulla generalità d'una proposizione, questa dee essere espressa, e non introdurre la proposizione espressa in modo che sembri particolare, o singolare.

810. La proposizione evidente od accordata che s'assume nell'unica vera forma del sillogismo può contenere la tesi in due casi:

- 1° quand'ella abbia lo stesso subietto e la stessa copulà, ma un altro predicato, che contenga il predicato della tesi;
- 2° quand'ella abbia lo stesso predicato e la stessa copula, ma un altro subietto che contenga il subietto della tesi.

Esempio I.

La virtù è un bene eterno;

Il bene eterno val più de' beni temporali: dunque

La virtù vale più dei beni temporali.

Il predicato della tesi qui è contenuto nel predicato della maggiore.

Esempio II.

La virtù è un bene eterno;

La giustizia è virtù: dunque

La giustizia è un bene eterno.

Qui il subietto è contenuto nel subietto della tesi.

Questi due casi appartengono, come dicevamo, alla prima ed unica figura perfetta del sillogismo, solamente che nel primo caso è tramutato il luogo alle premesse, di maniera che se si pone per maggiore « Il bene eterno val più de' beni temporali » si avvera che il mezzo termine è subietto nella prima e predicato nella seconda, che è il carattere assegnato alla prima figura.

Ma poichè qui trattasi, data una tesi, di rinvenire la contenente, e poichè può trovarsene una che avendo lo stesso subietto e la stessa copula dalla tesi abbia un predicato più

esteso di quel della tesi, e così la contenga, niente vieta al vigore e alla regolarità stessa del sillogismo che si prenda una tale proposizione per maggiore.

Se dunque si assume prima una proposizione che ha il medesimo subietto, l'altra fa l'ufficio di dimostrare l'identità del predicato; se si assume prima quella che ha il medesimo predicato, l'altra fa l'ufficio di dimostrare l'identità del subietto.

814. Ritenendosi dunque per carattere della maggiore l'essere essa la contenente, e per carattere della minore l'esser quella che dimostra la contenezza; e ritenendosi per carattere della prima figura non tanto la collocazione materiale del termine medio, quanto che il subietto della tesi abbia la forma di subietto anche nelle premesse, e il predicato di predicato, procede (come abbiamo già veduto) che questa figura possa avere due modi, nel primo de' quali il termine medio sia predicato nella maggiore e subietto nella minore, nel secondo il termine medio sia subietto nella maggiore e predicato nella minore (Modi indiretti d'Aristotile).

SCOLIO.

812. La funzione universale dello spirito umano è quella di particolarizzare, cioè di *determinare* e limitare un universale (1), come meglio si spiegherà in appresso, e però anche il sillogismo comincia dalla proposizione contenente la tesi, che viene poi limitata dalla minore in quanto eccede d'ampiezza la conclusione.

L'ampiezza d'una proposizione inverso d'un'altra può essere di più maniere, come risulta da ciò che abbiamo detto parlando del tutto *sillogistico*:

1° Se il subietto d'una proposizione è un concetto di maggior *estensione*, la proposizione è più ampia inverso ad un'altra,

(1) Secondo la dottrina di Sankhya « determinare è la funzione propria dell'intelligenza », o piuttosto (dice il Saint-Hilaire nell'esposizione che fa di quella scuola indiana) « l'intelligenza si confonde con questa funzione ». V. *Mémoires sur le Sankhya-nelle-Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques. Février 1852. II. Livraison p. 163 e seg.*

la quale abbia un subietto di minore estensione; p. e. « l'animale è un essere sensitivo » è una proposizione più ampia di quest'altra « il cane è un essere sensitivo ».

2° Se il predicato di una proposizione è un concetto di maggior *comprensione*, è una proposizione più ampia inverso ad un'altra che abbia un predicato di minor *comprensione*; p. e. la proposizione « il cane è un animale quadrupede » è una proposizione più ampia inverso a quest'altra « il cane è un animale ».

3° Se una proposizione annunzia che a un subietto conviene un dato predicato positivo per partecipazione, o per causa di qualche altro subietto, di modo che a questo secondo subietto convenga quello stesso predicato per essenza sua propria, o come causa da cui il primo l'ha partecipato, in tal caso, la prima proposizione è più ampia inverso alla seconda; a ragion d'esempio, le proposizioni « il contingente esiste — un dato essere finito è intelligente — c'è questo effetto » ecc. sono più ampie in verso a quest'altre proposizioni « il necessario esiste — l'essere infinito è intelligente — la causa di quest'effetto esiste » ecc., perchè non si può affermare il contingente senza implicitamente affermare il necessario, non si può affermare che un ente finito abbia un pregio positivo senza affermare implicitamente che abbia il medesimo pregio l'essere infinito che li deve aver tutti; non si può affermare l'esistenza d'un avvenimento nel suo concetto d'effetto, senz'affermare implicitamente l'esistenza della causa ecc. giusta il principio universale, « ciò per cui una cosa è, molto più è » (1). E su questo si fondano tutte le argomentazioni dal minore al maggiore; e si faccia un simile ragionamento per le argomentazioni dal maggiore al minore (2).

(1) Arist., *Metaph.*

(2) Aristotele dopo aver detto che nel sillogismo dimostrativo la conclusione dev'essere necessaria, distingue tre gradi, o piuttosto specie di necessità, che mi sembrano corrispondere a questi tre primi gradi d'universalità, ossia di maggior ampiezza da me indicati. Que' tre gradi di necessità Aristotele li esprime col *κατὰ παντός* de omni, e questo corrisponde al predicato più *comprendivo*, *καθόλου*, ovvero *καθόλου πᾶσι* *universae* o *universae primum*, e questo corrisponde al subietto più estensivo, a *κατὰ μέρος*, per sé, e questo

4° Ogniqualvolta poi ci hanno cose correlative per modo, che l'una non può stare senza l'altra, non si può affermare l'una senza che implicitamente s'affermi l'altra; « p. e. non c'è un atto d'intelligenza che non abbia qualche oggetto e non c'è un oggetto d'intelligenza (nella sua condizione attuale d'oggetto) che non abbia l'atto d'intelligenza ». Onde la proposizione « c'è un atto d'intelligenza » involge quest'altra « c'è un oggetto inteso », e la proposizione « c'è un oggetto inteso » involge quest'altra « c'è un atto d'intelligenza ». In questo caso di una perfetta correlatività le due proposizioni per sé considerate sono d'eguale ampiezza; ma come l'una implica l'altra, così si può prendere per prima egualmente l'una o l'altra, e quella che si prende come prima acquista, da quest'ordine in cui si prende, un'ampiezza logica maggiore dell'altra perchè si considera l'altra come implicitamente contenuta in essa.

La tesi deve dunque sempre mostrarsi contenuta in un'altra proposizione che goda rispetto ad essa d'una di queste quattro specie di maggior ampiezza, o 1° d'estensione, o 2° di comprensione, o 3° di posteriorità, o 4° di correlazione.

813. Quanto alle promesse:

1° o il termino medio s'identifica col subietto e col predicato della tesi per via di correlazione, e allora è indifferente quale delle due s'anteponga all'altra:

2° o il termino medio è d'un'estensione maggiore di quella del subietto, e d'una comprensione uguale a quella del predicato, e allora appartiene il posto di maggiore a quella che ha il termino medio come subietto;

3° o il termino medio è d'una comprensione maggiore del predicato della tesi e d'un'estensione uguale a quella del subietto, e allora appartiene il posto di maggiore a quella dove il termino medio è predicato.

Quello che ha più di posteriorità si considera come più comprensivo.

corrisponde a quello che si enuncia per sé, in confronto a quello che s'enuncia per partecipazione, dove però noi abbiamo osservato che è più ampia la proposizione che enuncia per partecipazione, che non l'altra che enuncia la cosa per sé. Ved. Posterior I, 4.

814. Il sillogismo o contiene in se solo una dimostrazione completa, o una dimostrazione incompleta, secondo la qualità della sua maggiore.

Contiene una dimostrazione completa, se dimostra senza presupporre alcun'altra proposizione precedente.

Contiene una dimostrazione incompleta, quand' ha bisogno di proposizioni o di sillogismi precedenti, acciocchè la tesi riesca a pieno provata.

Il sillogismo, che contiene una dimostrazione completa dev aver la maggior evidente.

SCOLIO.

815. Se la maggiore è evidente, quantunque la minore deva esser provata, dicesi che il sillogismo contiene tuttavia una dimostrazione completa; perchè la prova della minore non precede, non esce dal sillogismo, e non fa che giustificare e stabilire il termine medio, che può essere anche composto, e tuttavia tener luogo d'un solo, come vedemmo nel Sorite.

816. La maggiore è evidente in tre casi:

1° quand'essa è uno de' primi principi ideologici ed ontologici, co' quali si applica immediatamente l'essere;

2° quand'è una legge dialettica, di quelle che gli uomini sogliono universalmente supporre a base de' loro ragionamenti;

3° quand'è una definizione del nome.

817. Il sillogismo non contiene una dimostrazione completa in tre casi, quando,

1° la maggiore è una definizione della cosa non appartenente ai principi evidenti;

2° o è una proposizione che ha bisogno d'essere dimostrata sia per via de' principi evidenti, o d' un' infallibile autorità;

3° sia per via d'osservazioni, e d'esperienze indubitabili.

In questi tre casi la maggiore dev'essere dimostrata, se non è spontaneamente accordata. Ma l'essere accordata non toglie che abbia bisogno di dimostrazione; la sua natura rimane la stessa, solamente la dimostrazione si suppone nota e però non s'esprime.

Se il sillogismo è dipendente conviene oltracciò, affinchè sia compiutamente espressa la dimostrazione, aggiungere il *principio raziocinativo*, che giustifichi la derivazione della proposizione.

818. Finalmente c'è l'argomentazione relativa all'uomo con cui si ragiona, quando la maggiore, quantunque falsa, è accordata per vera. Il sillogismo allora non dimostra per sè, ma relativamente come abbiamo già detto (521-526) (1).

Molte volte s'argomenta, movendo il discorso dagli altrui pregiudizi, od errori, come da altrettante proposizioni accordate per concludere a una verità, che suol derivare da qualche elemento vero che si contiene nella proposizione ammessa, sebbene falsa nella sua totalità, come abbiain detto.

§ 3.

Della minore.

819. Una tra le cause più comuni degli errori è il passare colla mente dalla maggiore alla conseguenza senza darsi cura d'accertar la minore.

Per lo più non è difficile trovare la maggiore de'sillogismi, mà spesso è difficilissimo trovare e accertare la minore.

Sarà dunque bona regola questa: « la minore non sia sottintesa nelle controversie, ma espressa ed accelerata ».

SCOLIO.

820. Dall'osservanza d'una regola logica può dipendere la vita dell'uomo. Molto di quel sangue che versò la rivoluzione

(1) Questa maniera di ragionamento *ex concessis*, benchè non sia dimostrazione assoluta, è nondimeno dimostrazione relativa di picca efficacia. Onde si può annoverarla tra i modi di dimostrare con questa restrizione, ovvero dire con Clemente Alessandrino: *Equidem concludere ex concessis est RATIOCINARI, concludere autem ex veris est DEMONSTRARE* (Strom. VIII, 771).

francese ai sarebbe risparmiato, se a questa maggiore « si devono distruggere i cospiratori » si fosse aggiunta e provata questa minore « i tali e tali sono cospiratori ». Invece d'accontentarsi di questo s'asseriva, e si uccideva.

La moltitudine cade perpetuamente in questo laccio, ella si crea la minore colla fantasia, precipitando impaziente dalla maggiore alla conclusione. Gli agitatori, invece di trattenere il popolo da questo modo inconsiderato di conchiudere, lo spingono rovinosamente per la china. Sono assai lepidi le parole, che il crudele Collot d'Herbois scriveva da Lione al Robespierre: « la volontà del popolo non può essere trattenuta » come quella de're, essa deve rassomigliare al fulmine! (1). Il repubblicano con ciò faceva il maggior elogio ai re, la più acerba censura ai popoli.

821. La maggiore è più spesso evidente della minore e però più facilmente si sottintende negli entimemi.

Questo poi avviene d'ordinario se la maggiore è una legge dialettica del pensiero, e la minore non è che l'esecuzione di ciò che ordina quella legge come ne' sillogismi indipendenti. Così l'Algebrista ne' suoi calcoli sottintende sempre la maggiore dialettica, che si contiene in questa formola generale: « Se si fa la tale operazione s'avrà il tal risultato ». Ora lasciando sottintesa questa proposizione, ed eseguendo a dirittura l'operazione, egli procede colla forma dell'entimema.

822. Ci hanno dunque sillogismi ne' quali tiene luogo della minore un'operazione dialettica ordinata dalla maggiore.

SCOLIO.

Ci parve necessario in un trattato di Logica determinare e classificare queste varie operazioni, che tengono luogo della minore ne' sillogismi indipendenti, e noi le abbiamo ridotte a quelle cinque principali, che distinguono il sillogismo secondo la materia. Sottintendendo la maggiore, hanno per lo più la forma verbale degli entimemi e ci danno una nova prova dell'importanza e della ricca varietà della minore.

(1) Vedi *Patrie*, 8 novembre 1850.

ARTICOLO VIII.

LA FORMA SILLOGISTICA DELLA DIMOSTRAZIONE È FONDATA
NELL'ORDINE INTRINSECO DELL'ESSERE.

823. Se ora si considerano le tre proposizioni del sillogismo in relazione alle forme dell'essere, si vedrà, che l'essere stesso è quasi un sillogismo sussistente, tenendo luogo di maggiore la *forma ideale*, di minore la *reale* e di conseguenza la *morale*. Ora nell'essere reale riferito all'ideale si spiega l'ordine intrinseco dell'essere.

Ed è quest'ordine appunto, che dà luogo alle cinque argomentazioni secondo la materia, ciascuna delle quali, come dicevamo, tien luogo di minore nell'intero sillogismo.

Per questo ancora la minore per lo più è una proposizione conosciuta per via d'esperienza; il che s'avvera in tutti quei sillogismi che concludono intorno a qualche realtà, o cosa tratta coll'uso del pensiero dalla realtà.

824. La minore non può mai essere una proposizione universalissima. E tutte le proposizioni che hanno qualche restrizione, ancorchè composte di pure idee, tengono una relazione d'origine co' reali, chè l'idea trae ogni sua limitazione da' reali limitati, a far conoscere i quali ella serve.

ARTICOLO IX.

DELLA SCIENZA COME EFFETTO DELLA DIMOSTRAZIONE.

825. La parola scienza riceve un senso universale equivalente a quello di cognizione, ma s'adopera anche in un senso più ristretto a significare una maniera speciale di cognizione.

In questo senso limitato si può considerare *sotto un rispetto subiettivo*, cioè come posseduta dall'uomo, a cui viene la qualità di sciente e *sotto un rispetto obbiettivo*, come scibile, intuito da una mente qualunque.

§ 1.

Scienza in senso subiettivo.

826. La ragione per la quale si restringe in senso subiettivo il vocabolo *scienza* a significare una cognizione speciale fu

l'esigenza della mente umana, che non si contenta aver cognizioni, ma vuole di più rendere ragione a se stessa delle proprie cognizioni; vuol sapere, perchè la cosa sia così, come le apparisca, e perchè sia vera la proposizione che le sta presente. E quest'esigenza è essenziale alla mente di-modo ch'ella non dice di conoscere ciò, di cui non vede la ragione. Conosciuta poi la ragione prossima, mossa dallo stesso bisogno, ne cerca un'altra, cerca la ragione della ragione, e così fino che arriva alle prime verità, che sono le *ragioni di tutte le verità inferiori*, ove la mente riposa, perchè sono per sé luce. Allora la mente crede di sapere, e quindi si dice che ha la scienza.

SCOLIO.

827. Noi parliamo del bisogno della mente umana considerata in se stessa, non secondo la maggiore o minore attuazione di questi bisogni negli individui umani. Molti s'appagano prima d'essere arrivati alle ragioni ultime. Anche, prendono per ragioni ultime quelle che non sono tali per un altro bisogno, quello di credere alla propria scienza. Del resto, il bisogno che dicevamo di conoscer le ragioni, più o meno si manifesta in tutti: lo si scorge ne' fanciulli che d'ogni cosa domandano il perchè, lo si scorge ne' selvaggi, che cadono così facilmente nelle superstiziose credenze per darsi una ragione ultima degli avvenimenti della natura e della stessa volontà umana.

828. La scienza in senso stretto c'è dunque nell'uomo, quando egli non pur conosce qualche cosa, ma la conosce nelle sue ultime ragioni, e la conosce in modo così riflesso, che la sua mente è convinta di conoscerla ed è atta a dimostrarla altrui.

SCOLIO.

829. Aristotele pose tre condizioni alla scienza:

- 1° che comprenda la causa per la quale la cosa è;
- 2° che questa causa sia conosciuta come causa;
- 3° che sia conosciuta come causa necessaria.

Dice: « colui sa propriamente e semplicemente, e non alla

• sofistica, secondo l'accidente (κατὰ συμβεβηκός), il quale conosce la causa per la quale la cosa è, e conosce esser la causa di essa e tiene fermamente che altramente non può essere » (1). Quello che Aristotele chiama *causa*, più propriamente deve chiamarsi *ragione*, che è voce propria dell'ordine dello scibile intorno a cui versa il discorso. La cognizione riflessa delle ragioni ultime ha i caratteri che attribuisce S. Agostino alla scienza. *Scientia*, dice, *non solum comprehensio, sed ita comprehensio rebus constat, ut neque in ea quis unquam errare, nec quibuscumque adversantibus impulsus mutare debeat* (2). Secondo Aristotele, i principi, su' quali s'appoggia il sillogismo, si devono cavare dall'induzione de' particolari (3), i principi poi dell'induzione che sono i singolari, vuole che si cavino dal senso (4). Quindi sostiene che colui che è privo del senso, è privo affatto d'ogni scienza, perchè privo de' particolari, da' quali non può cavare per induzione gli universali (5).

Ma la mente non può indurre cosa alcuna da' particolari sensibili, se non gli ha percepiti, e se gli ha percepiti, ci ha posto con questo l'universale.

Dipoi l'induzione non può mai cavare da' puri singolari degli universali, chè ogni collezione di singolari è limitata. Convien credere, che Aristotele desse alla sua *induzione* l'aiuto di qualche lume innato, che soccorresse alla sua impotenza (6).

(1) Posterior. I, 2.

(2) Contra Acad. III, 49.

(3) Posterior. II, t. 101—104.

(4) Ethic. XII, 3. — La scuola platonica e aristotelica in progresso si confusero, e come no' seguaci di Aristotele s'incontrano dottrine platoniche, così nei seguaci di Platone dottrine aristoteliche. Clemente Alessandrino neoplatonico scrive pure così: *Per sensum ex singularibus colligitur universale. Inductionis enim principium est sensus, finis universale* (Strom. VII, p. 776). Vedi anche Massimo Tizio, Diss. XL. Si dove forse attribuire al succesor di Platone e di Aristotele, che confusero insieme le idee dei loro maestri, quello che dice Cicerone (Acad. IV, 5), che i platonici differivano dai peripatetici poco più che di nome.

(5) Posterior. I, 134; II, 104.

(6) I commentatori e per antomasia Jon-Roschd (Averroes) non trovando come dai particolari si potesse indurre un vero universale, distinsero due induzioni: chiamando l'una *dialettica*, l'altra *dimostrativa*. L'*induzione dialettica*

poichè egli stesso confessa, che la scienza non si può appoggiare, che sull'universale, sul necessario e sull'eterno (1). La mente non ha la scienza se non quando si può fermare, e questa sentenza sembra trovarsi nell'origine stessa della parola greca *ἐπιστήμη* che Clemente Alessandrino deduce così: *ἐπὶ ἁρτέσιν ἡμῶν ἐν τοῖς πράγμασι τὴν ψυχὴν, quod nostram in rebus SISTAT MENTEM* (2). Ma la mente non si ferma, come dicevamo, se non nelle ultime ragioni, non essendole al di là possibile alcun progresso. Quando dunque l'uomo nella ricerca delle ragioni indugia a mezza via e si persuade di sapere, egli fa questa fermata per « la facoltà dell'assenso e della persuasione » il che dimostra, come l'assenso e la scienza sieno cose diverse, come pure diverse sieno la *cognizione* e la *persuasione*. In qual modo poi la scienza si trovi nelle ultime ragioni è indicato nella definizione che ne abbiain data.

830. Le ragioni ultime possono essere nel principio e nella fine della cognizione. Nel principio ci sono sempre, perchè la mente che conosce qualche cosa, move all'atto del conoscere dall'idea dell'essere, ragione ultima dello scibile. Ma non ci sono sempre nella fine, chè la mente che si move a conoscere qualche cosa o si ferma a questa, come accade nella percezione, o se riflette, può fermarsi per via, prima di compiere il ritorno a quell'essere ideale ond'era partita. Non basta

disse esser quella che si fa in una *materia mutabile e contingente*, e che non ha forza se non si raccolgono tutti i singolari senza eccezione; l'*induzione dimostrativa* è quella che si fa in una *materia necessaria* e in cose che hanno tra loro un nesso necessario, e in questa non s'assumono tutti i singolari, ma la mente dopo averne considerati alcuni, tosto si accorge di quel nesso necessario, onde lasciati da banda gli altri singolari, ne raccoglie l'universale, o conosce che anche negli altri singolari è necessario che la cosa sia così come è in quei pochi. Il che toglie la difficoltà, ma non la toglie; chè la difficoltà sia appunto nella questione « che cosa sia questa *materia necessaria*, onde le venga la necessità e l'universalità, come queste si possono raccogliere da pochi singolari che non le hanno per sé sole ».

(1) Posterior. L. I, 62, 63, dove dice che la scienza non è che degli universali. — Altrove scrive: *En, quae aliter se habere non possunt, esse necessaria; quae sunt necessaria, esse AETERNA; quae sunt AETERNA, esse ortus et interitus expertia*. Ethic. VI, 3.

(2) Strom. L. IV.

dunque alla scienza che le ragioni ultime sieno al principio degli atti conoscitivi, ma esige che ci si trovino nella fine, cioè che l'uomo ci arrivi colla riflessione.

831. La qual dottrina rende ragione:

1° della nobiltà d'ogni maniera di cognizione, e dell'essenza comune ch'ess'ha colla scienza; essendo ogni cognizione formata da un elemento universale, necessario;

2° del come la scienza sia una specie del genere della cognizione, e qual ne sia la differenza.

La mente umana che si ferma nella cosa percepita o conosciuta, è inconsapevole dell'idea dell'essere con cui percepisce o conosce, perchè « l'attenzione si posa unicamente sull'ultimo anello dell'operazione razionale e non sui precedenti » (*Psic.* 1684-1723): quindi l'uomo ignora la ragione ultima della verità del suo conoscere, benchè l'idea, in cui è questa ragione ultima, sia quella che lo illumina a conoscerla. Quand'egli poi si fa a cercare la ragione, o della cosa conosciuta, o della cognizione di essa, e investigando ragione dopo ragione ritorna alla prima idea, e nella necessità e universalità di questa, divenuta ultimo anello della sua riflessione, acquieta il suo intendimento, allora egli è consapevole di conoscere, e la mente si stabilisce in una maniera inconcussa nella sua cognizione. Laonde giustamente Platone chiama colui che sa le cose a questo modo, *quadrato*, *τετραγώνος*, e Aristotele lo chiama *inconcusso*, *ἀμείττητος*. Di più, costui è diventato padrone della sua cognizione che ha ricevuto con ciò il carattere di *scienza*.

SCOLIO.

832. L'idea non è conosciuta dall'uomo come *ragione*, se non quando egli trovi in essa, cioè nella sua universalità e necessità, la spiegazione della cosa conosciuta e del conoscere.

È dunque necessario alla scienza che l'uomo conosca l'essere, come *ragione* che gli spiega l'altre cognizioni, e dia a queste fermezza.

833. In secondo luogo acciocchè v'abbia la scienza d'una cosa, la mente deve essere persuasa di conoscerla.

La persuasione di sapere una cosa, non costituisce nè la co-

gnizione nè la scienza della medesima, pure senza quella persuasione, non si dà la *scienza*. Il qual carattere esclude dalla scienza la sofistica e la scettica. Queste cavillano anche su' primi principi, come ci hanno cavillato sempre, o sia che la riflessione di costoro non abbia potuto raggiungerli con nettezza o sia che ci abbiano lavorato intorno un velò di nebbia col'immaginazione, e anche di mala fede, ad ostentazione d'ingeguo. In qualsiasi maniera, l'uomo che nega internamente l'assenso alle ultime ragioni, non possiede la scienza, essendo necessario l'*assenso* acciocchè l'uomo s'appropri la cognizione e quindi la scienza.

854. Il terzo carattere della scienza si è, che l'uomo sia attò a dimostrare altrui quella cosa che sa. — Chi conosce le ragioni e le ultime ragioni di ciò che conosce, sa anche dimostrare la sua cognizione.

E qui si osservi, che dovendo la scienza essere riflessa e consapotele, anche le ragioni ultime nell'ordine della riflessione possono essere dimostrate, o sciogliendo le obbiezioni che si propongono ad esse, o coll'argomento che abbiamo chiamato *circolo solido*, o dagli assurdi. Qui l'argomento di regresso consiste nel mostrare che la tesi, che si nega dagli avversari, è da loro ammessa senza che se n'accorgano. Così nella dimostrazione de' supremi principi conosciuti per riflessione, si cava profitto da questo fatto, che anche chi li nega parte da essi, perchè nel principio d'ogni cognizione ci sono quelle idee che poi la riflessione trova nella fine, come ragioni ultime. E un simile regresso si trova anche in tutti i sillogismi, ne' quali si fa, che l'avversario accordi le premesse per obbligarlo poscia ad accordare la conclusione, se non vuol contraddirsi (1).

(1) La parola *scienza* si prendo ancora a indicare l'abito, le funzioni e gli atti di chi ha la scienza; e così la descrive Massimo Tirio: *Firma ratio, quae per eadem semper procedit; cujus proprium est res cognitas inquirere, res dissimiles distinguere, similes componere, proprias conjungere, conjunctas discernere, alienas distinguere, quae denique sine ordine sunt in ordinem redigere, quae parum congruunt quadrare. Diss. XL.*

835. Gli oggetti che compongono la scienza subiettiva, costituiscono la scienza in senso obiettivo.

836. Ma per scienza in senso obiettivo più particolarmente s'intende un sistema intero di cognizioni dimostrate, dipendenti da un solo principio.

837. I principi de' diversi gruppi di cognizioni sono gli uni agli altri subordinati fino che si arriva a' primi, e così sono subordinati i diversi rami del sapere umano, che si dicono scienze, le quali tutte insieme delineate colle loro attinenze, costituiscono quello che si suol chiamare l'Albero genealogico delle scienze.

Ciascuna scienza non prova il principio proprio se non ricorrendo ad un'altra superiore, di cui quel principio è una conclusione (1). Ma quando riducendo un principio ad un altro più elevato si perviene ai principi primi, questi sono ad un tempo principi e conclusioni della stessa scienza mediante l'argomento di regresso, di cui abbiamo parlato. La disciplina che tratta de' primi principi, è la Filosofia, che ha più parti che finiscono in una sola. Se si considera l'ordine che ha collo spirito e col pensiero umano, ell'è Ideologia; se si considera l'ordine assoluto degli oggetti cognitivi, ell'è Teologia razionale. Il primo ordine è proprio dell'uomo, perchè l'umana mente, limitata com'è, non occupa il centro dell'essere, ma un punto della circonferenza, dal qual punto ella può riguardare il tutto, e perciò l'Ideologia logicamente è la scienza prima e più elementare, e la Teologia l'ultima e la più sublime e complessa della Filosofia.

SCOLIO.

838. Il vocabolo *disciplina* riceve anch'egli due significati. Poichè o si prende in senso teoretico per un complesso di scienze, aventi un solo intento, e rispondenti a una stessa

(1) CL. B. Thom. B. I, 1.

questione; oppure si prende in senso pratico per la scuola stessa e l'insegnamento metodico delle scienze e delle stesse virtù.

§. 3.

Indicazione degli altri modi di conoscere a cui non si dà il nome di scienza in senso stretto.

839. Secondo la definizione data, si distingue dunque la scienza:

1° dalla *cognizione in generale*, che non è sempre per dimostrazione;

2° dall' *intelligenza* (non nel senso di facoltà di conoscere in generale, ma di atto), per la quale l'uomo intuisce per natura l'essere, i primi principi;

3° dall' *opinione*, la quale non induce necessità, nè certezza, di maniera che chi opina intende che la cosa opinata potrebbe esser non vera;

4° dalla *fede* o *credenza* all' autorità, chè quantunque ciò che si sa per fede si possa sapere con certezza, tuttavia non si sa per *dimostrazione intrinseca* alla cosa, ma per una prova estrinseca, qual è quella dell' altrui autorità.

5° dalla *prudenza* e dall' *arte* che non appartengono alla cognizione teoretica, ma alla pratica, e sono abiti che si fondano in parte su cose d'opinione e di fede, e in generale sopra calcoli conghieturali.

840. Non è però, che l'esposizione scientifica esiga che in ogni ragionamento s'esprimano tutti i passi; lo scienziato può compendiare il suo cammino introducendo proposizioni già note o altramente dimostrate, come fa il matematico che ne' suoi calcoli si giova per brevità di formole conosciute, le quali sono il risultato d'altri calcoli. Ma, ove faccia bisogno, o sia richiesto a dare la riprova del suo ragionamento, lo scienziato dee saper percorrere ed esporre tutti que' passi esattamente (1).

(1) Platone, e questa volta con lui d'accordo anche Aristotele (Posterior. I, 62, 63 — Rhetor. I, 11) dissero che la scienza è sempre degli universali. Ma o ecciò vuol dirsi che l'oggetto della scienza non può essere altro

§. 1.

Diversi modi di disputare, da cui risulta l'Eristica.

841. L'arte dimostrativa ha tre scopi:

- 1° quello di provare che una proposizione è vera;
- 2° quello di provare che una proposizione è falsa;
- 3° quello di difendere una proposizione impugnata.

Il primo ufficio dicesi *confirmare*, ed ha per antecedente opposto il dubbio metodico; il secondo *confutare*, ed ha per antecedente opposto l'*affermazione dell'avversario* che si deve abbattere; il terzo *difendere*, ed ha per antecedente opposto la *negazione dell'avversario*, che si deve rimovere. Quindi tre arti speciali della Dialettica, l'*Apodittica*, l'*Elenctica*, e l'*Apo-logetica*.

che universale, ed in tal caso quella sentenza è falsa, perchè o'è una scienza che tratta di Dio, il quale non è un universale, e se n'è una della realtà creata, non esistente che in individui: o vuol dirsi che gli universali devono sempre entrare nella scienza come mezzi o forme di conoscere, e di dimostrare (nel qual senso prende questa sentenza Clemente d'Alessandria, Strom. VIII, 782), e in tal caso la sentenza non riguarda più la scienza in senso speciale, ma ogni cognizione, avendo ogni cognizione bisogno d'idee, cioè d'universali. Aristotele disse che la scienza è una cognizione per mezzo delle cause (Poster. I, 7), il che ha oorto più sensi, secondo che s'intende d'una o dell'altra delle quattro cause aristoteliche. Che se consideriamo la causa formale, questa è necessaria ad ogni cognizione, o però per mezzo di questa causa non si distingue la scienza dalla cognizione, ma questa dalla sensazione, che Aristotele impropriamente chiama cognizione, o talor anche voramente la confonde con questa. Se poi consideriamo le altre tre cause ammesse da Aristotele, cioè la materiale l'efficiente o la finale, fa meraviglia che il filosofo che non ammette scienza se non degli universali, abbia poi in altro luogo definita la scienza « quella che s'ha per la cognizione della causa »: poichè la causa efficiente non è universale, ma individua, la materiale non è l'individua, ma nè pure è universale, la finale si riferisce alla perfezione d'onti reali. Rimane dunque che nel sistema aristotelico non si possano conciliare queste due sentenze: « la scienza è solo degli universali »; e « la scienza è un conoscere per le cause. »

Questa classificazione ha per base lo *scopo* della disputa. Un'altra classificazione si può fare prendendo a base il *modo* che si tiene nel disputare. Secondo questa furono distinti i dialoghi inquisitivi, noi diremo dialettici, di Platone. Il genere di questi dialoghi fu chiamato ζήτησις o cercatore, denominazione che può convenire anche al genere dimostrativo in quanto cerca rimuovere il dubbio, e vi arriva colla dimostrazione. Quel genere si divise nelle due specie della Ginnastica (γυμναστική), e dell'Agonistica (ἀγωνιστική), la prima consistente nelle esercitazioni, la seconda in veri certami dialettici. La Ginnastica si distinse nell'Ostetricia (μαϊευτική), che tende a cavare con acconcie interrogazioni da quelli con cui si disputa ciò che sanno e non credono sapere, perchè lo sanno implicitamente e senza averci riflesso, e Socrate ne diede l'esempio più cospicuo, e la Pirastica (παιραστική) che senza esiger nulla dall'avversario tenta destramente con diretti raziocini di convincerlo. L'Agonistica si divise pure nell'Endeictica, e nell'Anatreptica, cioè Arte di stabilire una proposizione (ἐνδεκτική), o di rovesciarla (ἀνατρεπτική) (1).

Le tre arti indicate, l'Apodittica, l'Elencica, e l'Apologetica quando s'applicano alla *disputa* prendono la denominazione d'Eristica, o contenziosa.

§. 2.

Distinzione dell'Eristica dalla Sofistica.

842. Quantunque l'Eristica sia stata presa in mal senso, e il soprannome di ἐριστικοί, o disputatori, sia stato dato a scherno, per l'abuso che se ne faceva (2), e quantunque nulla ci sia di più odioso d'uno spirito contenzioso, tuttavia l'arte del disputare e contendere di raziocini, non è riprovevole in se stessa, e rettamente e lealmente adoperata, è utilissima.

(1) Diog. L. III, 32.

(2) Platone, a cagion d'esempio, usa in mal senso questa parola nel *Filèbo* p. 17, dove contrappone ἐριστικός a ἐκτετατός; Aristotele pure lo mal senso la prende. *Rhet. I*, p. 1354. Bekk. Cf. *Top. I*, 1, p. 100 Bekk.

L'Eristica è dunque per noi: « l'arte generale di contendere con ragioni ed argomenti »: la Sofistica è l'abuso di quell'arte.

843. Acciocchè l'Eristica non traligni in una riprovevole e dannosa sofistica è necessario che non scrva ad alcuna passione, e che le armi, cioè gli argomenti, sieno senza difetto nè di materia nè di forma, con quest'avvertenza, che la materia è sempre senza difetto quand'è presa dall'avversario che la concede, e la forma s'intende senza difetto quando secondo uno de' propri significati delle parole non presenti cosa a riprendere. All'avversario poi s'aspetta avvertire quello, che possa concedere, come pure distinguere i diversi significati de' vocaboli che si usano nell'argomentare (1).

(1) Secondo la congettura di Augusto Guglielmo Wiskelmann, l'Eristica trasse l'origine dagli enigmi e grifi che usavano di proporsi in Grecia i savii prima ancora che nascesse la filosofia (Platonis Euthydem. Lipsie, 1833, Prolegom. c. II), ed avverte, che il primo che trovasse *λόγους ἰσχυρούς* si dice essero stato (Schol. ad Aristoph. Vesp. v. 1410) Lazo ermonese, contemporaneo di Senofonte e di Simonide, uomo benemerito delle muses e della poesia greca, e nominato dagli scrittori di grifi. Pure gli enigmi antichissimi si devono distinguere da' grifi che degenerarono in puri giochi di parole. La dialettica di Zenone non giocava di parole, ma consisteva in una coerenza perseverante di idee, onde da una proposizione accordata dagli avversarii il grand'uomo deduceva rigorose conseguenze che finivano ne' maggiori assurdi. Parmi dunque probabile che l'Eristica greca, che si chiamava anche ἀντιλογική τέχνη fosse originata dall'uso de' logogrifi, ma non così la dialettica zanoniana. Questa s'incontrò in Grecia con quella de' eni fu preto eorrotto pel vizio che l'Eristica greca traeve dalla sua origina. E veramente l'Eristica prese tosto in Grecia due direzioni false, quella degli oratori sofistici, cioè di Gorgia, d'Ippia, e d'altri tali: e quella dei dialettici sofistici, di cui fu capo Protagora d'Abdera, professanti gli uni o gli altri di difendere qualunque cosa vera o falsa, e di far pompa di spirito. Quest'ultimo applicò l'arte dello sottigliezze dialettiche al foro, onde gli Ateniesi, anche i più vecchi, Pericle stesso, s'accalcavano alla sua scuola (Plat. de rep. VII, p. 539 B; Phileb. pag. 15 E; Sophist. p. 239 D; p. 251 B. C.). Socrate con una forza portentosa d'ingegno e con un sublime sentimento morale s'oppose a tanto abuso, e rimase vittima del suo santo proposito. Platone scrisse ed abbellì con una grazia maravigliosa le lotte di Socrate, il più grande dialettico che mai fosse, ed Aristotele raccolse ne' suoi libri questa eredità, descrivendo con molte pazienze i cavilli particolari di que' sofisti, e indicando la maniera scientifica di scioglierli nelle varie sue opere, ma più espressamente negli *Elenchi* e redarguizioni sofistiche.

844. La parte principale della disputa tende a redarguire l'avversario, ossia convincerlo di contraddizione: perciò l'Elenctica è la principale parte dell'Eristica.

§. 3.

Differenza tra l'Apodittica, e l'Elenctica.

845. Le differenze intrinseche tra l'Apodittica, e l'Elenctica sono le seguenti:

1° Che coll'Apodittica non si possono dimostrare i primi principî, coll'Elenctica si possono confermare contro chi li nega, e ciò perchè allora si trasportano in un ordine di riflessione superiore.

2° L'Apodittica usa della *dimostrazione*, cioè d'un sillogismo composto di premesse vere e retto di forme: l'Elenctica fa uso d'un sillogismo puramente formale, nel quale la forma è retta, ma le premesse, o una d'esse, è tolta dall'avversario, sia vera, o falsa; chè a convincerlo d'errore basta ch'egli l'accordi.

3° L'Elenctica suppone un avversario con cui si disputa, e che si vuol redarguire: l'Apodittica non ha bisogno d'avversario; chè si dimostra o semplicemente per istruire altrui della verità, o per esprimere a se stesso la connessione delle diverse verità.

§. 4.

Differenza tra la Dialettica e l'Elenctica.

846. La dialettica (da δία e λόγω) secondo l'etimologia è l'arte di ragionare. E poichè si potea ragionare alla distesa come gli oratori fanno, o con nudi raziocinî: quindi la parola Dialettica ebbe un ampio significato che comprendeva l'un modo e l'altro, ma in appresso fu ristretta a significare quest'ultimo, e sopra tutto la disputa a forma di dialogo (1).

(1) Il dialogo si credeva forma essenziale della dialettica come vedesi anche dalla definizione che è appresso Laortio: *Dialectica est disputandi ars* (εἰς τὸν λόγον) *per quam aliquid aut probamus aut improbamus ex interrogatione itidem et responsione dissentientium* (ἢ ἐρωτησίου καὶ ἀποκρίσεως τῶν ἀπορριπτικῶν), III, 32.

Il ragionare può esser d'intorno a cose necessarie o a cose probabili, e la dialettica abbracciava le une e l'altre, ma ogniqualvolta un vocabolo esprime il genere, suol passare nell'uso a significare la specie più larga. Così Aristotele usò la parola *dialettica* a indicare l'arte di ragionare in modo probabile, e chiamò sillogismo dialettico quello che, procedendo bene nella forma, non avea le premesse necessarie.

SCOLIO.

847. La Dialettica in Aristotele occupa talora un luogo di mezzo tra la Filosofia e la Sofistica, attribuendosi alla prima la conoscenza del vero, a quest'ultima il ragionare dalle apparenze o dagli accidenti; alla Dialettica poi il ragionare in generale o da principi veri e dalle essenze, o da apparenze e da accidenti, non per concludere il falso, ma per sperimentare, e vedere che cosa riesca da ogni maniera di raziocinio; onde di essa usa la Ginnastica, che è un esercizio della mente. Di che la Dialettica in Aristotele ora è prossima alla Logica (1), ora in mal senso, quasi affine alla Sofistica (2).

Platone prende la Dialettica in un senso più nobile. Avendo considerato che il ragionare, sia intorno alle cose certe, sia intorno alle probabili, si fonda sempre su principi certi anzi necessari e immutabili, i quali si riducono alle idee, pose la Dialettica in cima a tutte le scienze, e la tramutò nell'Ontologia. Ciò che condusse Platone a confondere queste due scienze si fu l'aver conosciuto che tanto la Dialettica quanto l'Onto-

(1) *Metaph. I, 6, δὲ ἐν τοῖς ἀποφύκτοις.*

(2) Il Trendelenburg: *Id enim proprie significat ἀποφύκτου, ut in utramque partem disputetur. — Dialectica a sophistica eo differt, quod sophistica solam speciem propositam habet, dialectica autem verum disputationibus utro citroque habilis quasi experiendum (V. Arist. *Metaph. III, 2*). — Philosophia verum cognoscit, dialectica a l cognoscendum experitur, sophistica in solam speciem convertit, ita ut dialectica inter philosophiam et sophisticam media sit posita (V. Arist. *Metaph. VII, 3*). — Ita si dialecticam, ipso scilicet vero relicto, disputandi potissimum consilium propositum habet, ἀποφύκτου καὶ ἀποφύκτου inter se sociari non mireris. In Arist. *de An. Comm. I, § 8*.*

logia hanno per fondamento la dottrina delle idee. Conveniva osservare che nella Dialettica le idee non costituiscono l'oggetto della scienza, ma solo prestano il servizio di mezzo o strumento de' ragionamenti; quando all'Ontologia sono oggetto, sebbene oggetto ancora elementare (1).

848. Per noi la Dialettica è universalmente l'arte di ragionare per via di vocaboli o d'altri segni, è la stessa Logica in quant'è vestita di vocaboli.

849. Aristotele chiama *ἐπὶ χρίσµα*, cioè *aggressione*, il sillogismo dialettico, ma non pare che ci sia necessità di chiamare aggressione soltanto il sillogismo che conchiude a probabilità, e non anche quello che conchiude a necessità (2).

Laonde si può distinguere due maniere d'Epicheirema, il probabile, e il dimostrativo.

(1) Circa il senso platonico della parola Dialettica paragonato all'aristotelico Ved. Fed. Creuzer. Annot. in Plotin. II, p. 39, 7; dove non molto accuratamente scrive: *Per quam (dialecticen) Plato intelligit non tantum, sive artem probabiliter in utraque partem disserendi, sicut vocem hanc Aristoteles usurpat; verum παραγωγή, non ἀνταγώ, sed quatenus utitur eodem logico instrumento: ut omnino hoc nomine Plato metaphysicen et logicen comprehendat. Ac similiter eo vocabulo uti etiam Platonici solent; e dice non molto accuratamente, perchè non compinea Plotino la dialettica di due scienze, cioè della metafisica e della logica, quasi lo distinguesse: la Dialettica era per lui la più elevata Filosofia, ma per una total confusione non distingue le idee e i principi logici come mezzo di ragionare, e come oggetto essi stessi, su cui si ragiona.*

(2) Aristotele diede forse questa denominazione al sillogismo probabile, perchè la probabilità supponendo un'altra probabilità opposta, lascia sempre qualche morsa a cui apprendersi ed assalire l'avversario. L' *ἐνδεχόμενον*, ossia il probabile, tratta da Aristotele delle due cose: « Ciò che è approvato da « tutti, o dai più, e da sapienti, cioè da tutti questi, e da più di questi, o « da più savi ed illustri (Top. I, 1; VIII, 4) ». Ma io appresso, non molto eccitante come stesso, distinguendo l'Epicheirema dalla Dimostrazione, dico che questa prova per mezzo della causa propria è necessaria, e quella per mezzo di segni od effetti (Top. VIII, 41). Pare che Aristotele abbia preso l'uso della parola Dialettica ed Epicheirema degli oratori politici, che trattano per lo più le ragioni probabili. Clemente Alessandrino (Strom. VIII) chiama l'Epicheirema *ἀγώνισμα dialecticæ*, e nei libri ad Heracleo (L. II, 2), e in quelli *De Inventione*, Cleonaco definisce il probabile: *Probabile est, quod fieri fieri solet; aut quod in opinione positum est; aut quod habet ad hæc quandam similitudinem; sive id falsum sit, sive verum* (I, 29).

850. Ma qual sarà la differenza tra l'Elenco che significa *redarguizione*, e l'Epicherema che significa *aggressione*?— Gioverà distinguerli così: l'Epicherema è un'argomentazione che obbliga l'avversario a concedergli qualche cosa; l'Elenco è una argomentazione, colla quale si redarguisce l'avversario di contraddizione, movendo dalla cosa conceduta da lui spontaneamente.

L'Elenco dunque succede all'Epicherema e lo compie.

851. Ora posciachè noi supponiamo che tanto l'Epicherema quanto l'Eleuco possano essere o dimostrativi o solamente probabili: l'Epicherema sarà dimostrativo, quando, obbliga l'avversario a concedergli qualche cosa per via d'una vera dimostrazione; sarà probabile quando obbliga l'avversario alla concessione con argomenti solamente probabili: poniamo per esser la cosa ammessa da molti o da più degli uomini, o dall'autorità de' sapienti ecc.

Del pari l'Elenco è dimostrativo se prova la contraddizione che procede dalla cosa conceduta necessariamente, è probabile se la mostra soltanto probabile.

Di che si vede, come l'arte di confutare, alla quale abbiamo dato il nome d'Elentica, o redargutiva faccia uso di due strumenti: l'Epicherema, e l'Elenco.

Tutti e due tendono a redarguire di contraddizione l'avversario, il primo obbliga l'avversario a cadere nella contraddizione, il secondo lo convince d'esservi caduto.

852. Quando l'avversario concede spontaneamente una proposizione che lo mette in contraddizione, non c'è più bisogno dell'Epicherema, basta ricorrere all'Elenco.

Se poi conviene obbligarlo a concederla, s'usa l'Epicherema, e dovendosi allontanare dalla disputa ogni viziosa sofistica, la proposizione che s'obbliga l'avversario a concedere, dee essere una *contraddittoria* di quella che si vuole impugnare e quindi una proposizione vera, o una *contraria*, nel qual caso può essere anche falsa, ma ottenuta con argomento legittimo, come se fosse connessa necessariamente colla falsa da lui sostenuta.

ARTICOLO XI.

REGOLE DELLA DISPUTA.

Non enim bonum hominis est hominem vincere, sed bonum est hominis ut eam veritas vincat, quia malum est hominis, ut eum veritas vincat invitum. Nam ipsa vincat necesse est, sive negantem sive contententem.

S. Aug. Ep. CCXXXVIII, n° 19.

853. La disputa ha due fini: 1° persuadere altrui qualche vero, nel che si comprende anche l'impugnazione d'un errore (Agonistica); 2° esercitarsi nel maneggio del ragionare, e si fa tra quelli, che sono già persuasi delle stesse verità (Ginnastica).

Nell'uno e nell'altro caso si devono osservare le seguenti regole:

I. L'anima e la guida di tutta la disputa dee esser l'amore sincero della verità.

SCOLIO.

Quest'amore dee spiccare anche nella disputa che si fa per esercizio. È bensì necessario che una parte rappresenti il personaggio che sostiene l'errore (senza di che non ci sarebbe disputa), ma questi professa l'amore della verità non cedendo se non a tali ragioni che non lascino più replica, e a queste arrendendosi, senza prolungare ulteriormente la disputa, di natura sua finita; come appunto si fa nelle finite battaglie, ove le stesse leggi della strategia mostrano d'avanzo qual parte leva perdere e qual vincere; e quella che dee perdere, conviene tuttavia che faccia i movimenti dell'arte fino al punto della resa, colla quale finisce l'effigiato combattimento. C'è dunque per guida di questa battaglia « l'amore della verità dialettico e formale ».

854. II. Una sola tesi alla volta dee prendersi a difendere e a impugnare (1).

(1) È sentenza comune ai logici: *Unius rei una est demonstratio, et una demonstratio unius rei est non plurium*. V. Jac. Zabarella, *L. De regeu*, c. VII.

855. III. È libero a ciascuno de' disputanti l'introdurre una questione preliminare sulla forma in cui viene espressa la tesi, e l'esigere dichiarazioni sul senso delle parole, acciocchè sieno rimossi gli equivoci e le ambiguità, per modo che lo stato della questione fin da principio sia posto nel maggior lume a giudizio dell'uno e dell'altro de' disputanti, e così la tesi sia ridotta in parole le più semplici e chiare.

Fino che non è ultimata la questione preliminare e i disputanti non sono convenuti sull'intelligenza della tesi e sulla sua forma verbale, non deve cominciare la disputa.

856. IV. Chi dimostra produca un argomento alla volta, non aggiungendone alcun altro, finchè non consti dell'efficacia o dell'inefficacia del primo.

Del pari chi obietta dee produrre un'obiezione alla volta e non passare ad una seconda fino che la prima non è chiarita efficace o inefficace.

857. V. Nel corso della disputa è lecito a ciascuna parte cambiare una proposizione in un'altra equivalente, ma se l'avversario lo richiede, dee dimostrarne l'equivalenza.

858. VI. Quando per dimostrare una tesi è necessario metter fuori una serie d'altre proposizioni, le quali vengano contraddette, chi dimostra ha diritto di determinare quali delle proposizioni subordinate deva esser discussa prima e quale dopo, e l'oppositore dee contentarsene.

859. VII. Le proposizioni evidenti devon esser concesse, come pure non si dee fare opposizione alle proposizioni appieno provate (Regola I); ma se accade, che uno de' disputanti abbia concesso all'altro quello, che non dovea concedere, egli è in libertà di ritirare la sua concessione, e da quel punto riprendere il filo della disputa (1).

(1) S. Agostino raccomanda in più luoghi questa regola. In uno dice: « Circa le raziocelle capziose e fallaci s'abbia questo breve precetto: se vengono inferite, perchè fu concesso quel che non si doveva, si torni a quello che fu concesso (In Acad. III, 13) ». In un altro luogo condanna quei disputanti, che non permettono agli avversarii di riprendere quello che hanno concesso. « E' egli lecito infine riprendere quello che furono concessi temerariamente? Coloro che sono spinti alla disputa non dall'amore di trovare il vero, ma da una puerile luttanza d'ingegno, non sogliono concederlo

SCOLIO.

Talora non si può discernere se un vocabolo o una frase si prenda dall'avversario in diversi significati se non dall'intero discorso, e non cadendo in mente a principio il diverso uso delle parole si omette la distinzione opportuna: dee dunque rimanere il diritto di farla, tostochè si scopre l'equivocazione o l'ambiguità. Diamo un esempio:

« Voi avete mangiata quella carne che avete comperata in piazza;

Ma la carne che avete comperata era cruda:

Dunque avete mangiata la carne cruda ».

Se fosse messa avanti solamente la prima proposizione di questo sillogismo, s'accorderebbe facilmente senza distinzione: ma quando s'è udito il sillogismo intero, tosto s'intende che sotto le parole « quella carne » si nascondono due sensi, « quella carne identica rispetto alla sostanza » e « quella carne identica rispetto agli accidenti ». Deve dunque rimanere il diritto di fare la distinzione alla fine del sillogismo, quantunque sia stata accordata la maggiore, cioè si può dire: « l'ho accordata in questo senso e non in quest'altro ».

860. VIII. L'obiezione dee sempre avere una solidità logica, cioè dee ridursi ad una proposizione o argomentazione chiaramente espressa, la quale o sia vera, o abbia bisogno d'esser confutata dalla parte contraria (Reg. I e VII).

861. IX. Se l'uno de' disputanti, passando al metodo socratico, interroga l'altro, questi dee rispondere a tutte le interrogazioni, ad una ad una, senza ambiguità, e non può mai dire d'ignorare ciò che vien dimandato (eccetto che fosse cosa del

• (In Acad. I, 3) ». E nel Soliloqui: « Non o'è ragione, dico, di vergognarti, se ti sei legato temerariamente, di tornare indietro e di esoglierti » (Solil. C. VII) ». E ancora: « Stimo essersi fatto un progresso non piccolo nella filosofia, quando il disputante dispregia la vittoria in paragone della scoperta del retto e del vero (In Acad. III, 3) ». E io molti altri luoghi mostra doveroso ad un tempo e commendevole ritrattare quelle proposizioni erronee che si fossero con temerità proferite (V. Epp. CXLIII-CCXXVIII. — De Gen. ad Lit. IX, 4. — In Acad. I, 3).

tutto straniera alla disputa, nel qual caso due dimostrare che è straniera); ma può anch'egli alla sua volta far riuscire la sua risposta e la prova da una serie simile d'interrogazioni. Ciascuno interrogando dopo le interrogazioni e le risposte riassumerà il risultato nella forma argomentativa con fedeltà e chiarezza.

SCOLIO.

862. I metodi di disputare si riducono a tre:

1° Il *socratico*, nel quale si procede per una serie d'interrogazioni graduate che si fanno all'avversario conducendolo con minuti e facilissimi passi a confessare, senza ch'egli pure se n'accorga, quello che gli si vuol provare, ovvero menandolo così a urtare in una contraddizione con se stesso, qualora si voglia confutare qualche sua sentenza. Il più perfetto esempio di questo metodo che ha per base le concessioni avversarie si trova ne' dialoghi di Platone.

2° L'*oratorio* o *conversevole*, nel quale i disputanti ragionano tra loro come si suol fare nelle comuni conversazioni senza attenersi ad alcuna forma, ma adoperando or l'una or l'altra, e variandole di frequente. Si ha esempio di questo genere ne' dialoghi di M. Tullio. In Cicerone spicca l'uomo di società, in Platone l'uomo di scuola.

3° Il *sillogistico* che è quello che procede in forma di rigorosi sillogismi, e fu portato alla perfezione dagli scolastici, utilissimo, anche necessario cogli avversari cavillosi (1).

(1) Giuseppe De Maistre ha giustamente osservato che Bacone e gli altri declamatori contro l'utilità del sillogismo, confondevano la dottrina del sillogismo tramandataci da Aristotele, coll'uso di disputare in forma introdotta nel medio evo. *Il* (Bacone) *ne se montre pas en second lieu moins injuste envers Aristote, en ne cessant de le présenter comme l'auteur de la méthode syllogistique, ce qui est très-faux. Le philosophe grec a recherché et démontré dans ses Analytiques et ailleurs les lois du syllogisme, c'est-à-dire du raisonnement; mais jamais il n'a employé la méthode syllogistique. Il a traité la physique, l'histoire naturelle, la morale, la politique, la métaphysique, l'astronomie, la poétique, la rhétorique; on ne trouvera pas que dans toutes ses oeuvres il ait employé un seul syllogisme, dans le sens moderne, c'est-à-dire dans le sens du raisonnement décharné et réduit aux formes techniques. Le reproche que lui fait Bacon sur ce*

La seconda Accademia com'avea abbandonate le più sublimi dottrine platoniche, così abbandonò il metodo di disputare dia-logico di Platone, troppo difficile e troppo elegante per un Ar-cesilao, per un Carneade, ed altri tali (1).

863. X. Alle domande dell'avversario conviene rispondere semplicemente un sì, o un no, eccetto nel solo caso che ci abbia equivoco, o ambiguità nelle parole o nelle frasi, essendo allora lecito distinguere i diversi significati, come è stato detto nelle regole precedenti (2).

point tombe donc absolument à faux. Si les scolastiques ont introduit depuis la forme syllogistique dans l'enseignement des sciences, ce n'est pas la faute d'Aristote, qui n'en donna jamais ni l'exemple, ni le précepte. C'est d'ailleurs une bien grande question de savoir si l'on a bien ou mal fait de donner cette forme de l'enseignement public; il n'en est certainement pas de plus propre à donner à l'esprit de la justesse et de la subtilité en le forçant à ne jamais dicquer; c'est ce que savent parfaitement ceux qui ont été exercés dans ce genre. Examen de la philosophie de Bacon, ch. I.

(1) V. Cio. D. Fin. bon. et mal. L. II, c. I.

(2) I Greci che professavano l'Eristica avevano fissato per regola assoluta che colui che era interrogato dovesse rispondere semplicemente sì o no, senza distinzione; regola che passò poi alla scuola megarica (V. Plat. de Rep. V. p. 479. — Etildemo del Winckelmann, p. 112-124). La prima origine d'una tal regola dee riferirsi al costume degli onimmi, amati dai giovani greci ne' convitti e fondati in equivoci e ambiguità di parole: non potendosi rispondere che sì o no, o la domanda avendo due significati, chi rispondeva, qualunque cosa rispondesse, restava colto nella rete. Ateneo (VIII, p. 358) ci conservò alcuni di questi giochi di parole, tra quali uno di Laco d'Ermione, il quale domandava « se il pesce crudo era cotto » significando la parola *στρώς*, tanto cotto, quanto visibile, onde chi rispondeva di no, era colto in fallo, come se avesse negato che il pesce crudo fosse visibile. Questa regola, da' greci passata nell'Eristica, la usò già in sofistica. Pure e' è questo di vero, che un'unica proposizione non può esser che vera o falsa, e però si deve affermare o negare.

La facoltà illimitata di distinguere viziò le conclusioni scolastiche, come l'esclusione totale delle distinzioni viziò l'Eristica greca. Anche appresso i Greci alcuni si sottressero al giogo ingiusto d'una tal legge (Diog. Laert. II, 135). Conviene dunque evitare l'uno e l'altro difetto, il che si fa col permettere le distinzioni quando si tratta di fissare il valore de' vocaboli e delle frasi, e di proibirle rispetto a tutt' il resto.

La sentenza di quel Diodoro di Sajoa in Caria, soprannomato Crona, appartenente alla scuola megarica, che negava il doppio significato delle

864. XI. Arrivate le parti a condurre i ragionamenti, e la soluzione della questione ad una proposizione accordata da entrambe, la disputa è finita.

Quando non si possa arrivarci, il ragionamento si dee risolvere determinando gli elementi della questione ne' quali i disputanti sono convenuti, e gli elementi che non si poteano ancora pienamente provare, su quali perciò resta la divergenza delle opinioni.

SCOLIO.

865. Ci hanno altre regole circa la condotta gentile e morale de' disputanti non meno necessarie delle precedenti ad ottenere un buon frutto dalla disputa, due principali delle quali sono:

1° che i disputanti non s'interrompano;

2° che parlino con tranquilla pacatezza, e urbanità, rimanendo vietata ogni allusione personale non appartenente alla disputa.

I principali vizi a fuggirsi sono la *confusione* del parlare, da qualunque causa proceda, l'*ostentazione* d'ingegno, la *pervicacia* nel non arrendersi alla ragione, la *petulanza* nell'offendere con ingiurie l'avversario (1).

Quindi la sentenza di Platone: *Si amico quis et placide respondeat, facilius est cum alio interrogando disserere: sin contra, per se ipsum quisque facilius disputat* (2).

parole (A. Vall. XI, (2) indica la sottigliezza dialettica di quella Scuola, ma abbracciata condurrebbero a lunghe dispute su quell'unico significato, che si dovrebbe daro a ciascun vocabolo e a ciascuna frase; e molte volte se si volesse trovarvi il fine, converrebbe ricorrere a definizioni convenzionali e molto elaborate de' vocaboli stessi.

(1) Nella Logica di Cristiano Wolfio (P. II, Sect. IV, c. 4 *De Methodo disputandi*) si trovano altre regole più particolari della disputa.

(2) Sopb. in prima.

CAPITOLO III.

DEL METODO INVENTIVO.

Non est solum quae ab Aristotele aliisque probatis auctoribus de rebus logicis scripta sunt, aspendere decrevimus, sed etiam illa quae in Philosophiae et aliarum disciplinarum traditione ad Logicae artis usum pertinentia observari possunt, notare, et examinare. — Jac. Zabarella *L. de regressu*, c. VI.

866. Il modo d'arrivare a scoprire verità nove, o non mai conosciute dagli uomini, o perdute dalle memorie, e quindi non conosciute da' presenti, il modo ancora di far conoscere l'importanza di cose conosciute, ma di cui s'ignorano gli usi e il valore, suol dirsi *Arte d'inventare*.

A questa s'accompagna l'*Arte d'imparare*, che fa la via all'invenzione, ed è il modo d'appropriarsi quelle notizie che gli uomini dotti già non ignorano.

SCOLIO.

867. Di queste due arti d'imparare, e d'inventare, l'una rientra nell'altra; chè spesso imparando s'inventa, e inventando s'impara: non conviene dunque scompagnarle nella loro trattazione. Noi tratteremo prima dell'Arte d'imparare parendo che secondo l'ordine naturale gli uomini imparino prima quelle notizie che già sono trovate, e poi ne trovino di nuove. D'altra parte tutti i precetti che si possono dare intorno alla maniera di studiare e d'imparare, preparano e dirigono l'ingegno anche alle utili invenzioni, e molti di essi appartengono ugualmente all'arte d'inventare. Onde di quest'ultima ci resterà a dir poco dopo tutto ciò, che avremo esposto trattando della prima.

ARTICOLO I.

ARTE D'IMPARARE.

§ 1.

Prima disposizione a imparare, l'amore della verità.

868. Non è imparare aggravare la propria mente d'un gran numero di cognizioni confuse, che spesso neppure meritano il nome di cognizioni. Molto meno è imparare quello di chi riempie la mente e l'animo d'errori e di false persuasioni.

SCOLIO.

Un gran numero di notizie e d'opinioni confuse ed erronee suol produrre presunzione e temerità in chi le possiede, le quali si manifestano colla loquacità, col disprezzo degli altri, colle subite ed assolute sentenze, collo spirito di contraddizione, coi vanti dati a se stesso, e simili altri modi fecciosi.

La turba facilmente s'inganna credendo tali uomini dotti, e li riguarda con ammirazione.

La prima disposizione per imparare veramente è quella di cercare unicamente la verità e non mai la popolarità momentanea benchè clamorosa.

§ 2.

Scopi che dee proporsi chi vuol imparare.

869. L'arte d'imparare ha per iscopo di fare che l'uomo acquisti:

- 1° notizie vere, chiare e precise;
- 2° purgate da tutti gli errori;
- 3° importanti e non frivole;
- 4° ordinate e connesse tra loro in modo che tutt'insieme si diano la mano e reciprocamente si confermino;
- 5° profonde convinzioni, e non mieri dubbi;
- 6° capacità di maneggiare e d'applicare le cognizioni

acquistate specialmente alle azioni della vita di maniera che diventino operative del bene.

870. Solo le grandi convinzioni formano i grandi caratteri morali, de' quali questa nostra età è sì strema a cagione appunto che furono scosse e quasi distrutte da sofisti e da semidotti le sincere e profonde convinzioni.

L'arte d'imparare è un'arte d'educare se medesimo: un'arte d'usare delle proprie *facoltà* intellettive e morali: noi parleremo brevemente di queste, poi de' *mezzi* che ne aiutano l'esercizio, poi degli *atti speciali co' quali le facoltà intellettive s'applicano all'imparare*, e finalmente de' *fonti* delle cognizioni e delle *regole* da osservarsi nell'attingerle.

§ 3.

Facoltà con cui s' impara.

871. Le facoltà intellettive e morali producono la scienza più o meno, secondochè incontrano più stimoli od eccitamenti, e secondochè l'uomo fece più perfetto l'abito di maneggiarle, e secondo una cultura maggiore delle medesime, finalmente secondo certe loro qualità naturali ed acquisite; e secondo il tempo e l'assiduità nello studio.

a) *Stimoli ed eccitamenti.*

872. Il primo stimolo e nobilissimo è l'amore della verità e la curiosità del sapere. Quest'è posto in tutti gli uomini da natura, ma la misura varia quasi all'infinito: in alcuni pochi l'ardore del sapere si manifesta potentissimo, insaziabile, infaticabile, certo segno di alte doti d'ingegno: questi sono i chiamati per natura, e quasi rapiti dall'altre cose allo studio delle scienze.

Il secondo stimolo, al pari nobilissimo, è l'amore della virtù morale, o che dalla scienza cerchi aiuto, acciocchè riveli la verità novi aspetti e luce più chiara (onde se ne alimenta e se ne compiace quella virtù, che nell'amore e nella contemplazione del vero più sublime consiste), o cerchi aiuto dalla

scienza per esercitare la beneficenza più ampiamente verso i propri simili.

873. Il terzo stimolo, nobile anch'esso oltre misura, è l'amore del proprio dovere, quando l'uomo s'avvede non poterlo pienamente adempiere senza le cognizioni che vi si riferiscono. Questo non eccita l'uomo allo studio in generale come i due primi, ma ad uno studio speciale relativo all'adempimento de' doveri annessi alla propria condizione e stato.

Stimoli assai men nobili sono quelli dell'unana gloria, e degli interessi materiali della vita.

874. La società in mezzo alla quale trovasi l'individuo, produce innumerevoli stimoli allo studio, i quali si riducono alle quattro classi summentovate e specialmente alle due ultime. Ma alcuni uomini son collocati in tali circostanze che non sembra possano avere alcuno eccitamento: altri fin dall'infanzia si trovano nel mezzo a persone dotte, o tra negozi importanti, a cui è necessario il sapere, eccitati ad istruirsi dall'esempio, dall'emulazione, dalla necessità di riuscire ne' propri incarichi con buona ripulazione e da tant'altri pungoli che quasi li necessitano ad applicare le loro facoltà ed imparare.

b) *Abito di maneggiare le proprie facoltà.*

875. Una delle più efficaci vie all'imparare si è l'esercizio o *ginnastica* delle facoltà intellettive. Il vantaggio che si trae da queste prove non riguarda tanto il numero delle cognizioni che s'apprendano, quanto il dominio che l'uomo acquista delle proprie facoltà, la destrezza di maneggiarle a sua voglia, l'arte in una parola d'arrivare con facilità, celerità e sicurezza all'acquisto delle verità desiderate.

c) *Coltura delle facoltà.*

876. Per coltura intendiamo quel corredo di cognizioni alla mano su diverse materie, che l'uomo s'acquista or coll'esercizio delle sue facoltà, or colla convivenza co'saggi. Questa multiplice coltura unita all'abito di maneggiare le proprie facoltà abbrevia incredibilmente il tempo e la fatica d'imparare.

d) *Qualità naturali ed acquisite dell'ingegno.*

377. Ma le facoltà stesse sono da' vari uomini sortite varie per molti rispetti. Spetta alla Psicologia indicare le differenze degl'ingegni e le loro cause. Spesse volte riesce difficile distinguere le qualità degl'ingegni, che vengono puramente dalla natura, dall'elemento che loro aggiungono l'arte, gli eccitamenti, l'esercizio, la coltura; e quelle qualità che hanno un nome sogliono per lo più essere un prodotto della natura ad un tempo e dell'arte. Così la *sagacità*, che Aristotele ripone in una totale astuzia e prontezza di trovare le cause e le ragioni colle quali si dimostrano le cose (1), suppone il naturale acume ma spiegato ed acuito maggiormente dall'esercizio di osservare gli sfuggibili e pure importanti rapporti delle cose.

e) *Tempo e assiduità di studio.*

378. È chiaro finalmente che le facoltà intellettive si svolgono e si avvalorano in ragione del tempo e dell'assiduità colla quale l'uomo attende nel debito modo allo studio: e che molte cognizioni non sono che il frutto dell'assidua e della lunga fatica; onde si rendono ridicoli coloro, e sono innumerevoli all'età che corre, i quali vogliono far tempone, e parer dotti.

§. 4.

Mezzi d'istruzione.

379. Per mezzi d'istruzione intendiamo gli aiuti esterni e generalmente tutti quelli che non consistono negli atti stessi del pensiero.

I principali sono:

a) Il tempo — Nessuno divien dotto, noi dicevamo, se non spende nell'imparare molto di tempo e di fatica: coll'economizzare il tempo si allunga la vita. Il Muratori, a chi l'interrogava come avesse potuto fare e scriver tanto, rispondea: « *tenendo conto de' ritagli di tempo* ».

(1) Posterior, I, 202. — Cicerono trae *sagacità* da *sagire*, o *sagire*, dico, *sentire acute est: ex quo sage, annus, qui multa scire volunt, et sagaces dicti canes*. De Divin. I, 31.

b) *I maestri e i savì amici.* — Il più efficace tra tutti i mezzi d'istruzione è quello d'avere de' grandi maestri. Ora il mondo formicola di milioni di maestri. Ma chi può e vuole avanzarsi nella scienza non dee risparmiare sollecitudine e fatica per rinvenire alcuno de' pochissimi veri e grandi maestri, e trovato, dee pendere con riverenza dal labbro di lui, e chiamarsi felice della sua consuetudine, rimosso da sé ogni spirito di superba censura. Nell'antichità non si risparmiavano lunghissimi viaggi per trovare qualche grand'uomo alla cui scuola formarsi. Solo i grandi uomini formano altri grandi uomini; guai a quella età in cui i veri savì sono spregiati e considerati con indifferenza, uguagliati e posposti agli scioli!

c) *I libri* — A' di nostri niuno può divenir dotto senza svolgere una copia ragguardevole di libri, non presi a caso, ma scelti con diligenza. Questa scelta esige indagini, e industrie ricerche, stantechè l'inondazione de' libri mediocri e pessimi già sorpassa le più alte montagne. In ogni genere si cerchino i libri migliori, quelli ne' quali la scienza si presenti co' suoi ultimi e legittimi risultati: quelli altresì che furono dettati da' genî straordinari che comparvero nell'umanità. La moltitudine degl' inutili e de' superficiali, non è aiuto alla scienza, ma impedimento.

d) *Le collezioni* — Gran sussidio all'imparare sono le collezioni scientifiche d'ogni genere, i musei d'arti liberali, i gabinetti de' vari prodotti della natura ecc. quando abbiano una ben ordinata classificazione degl' oggetti, di cui sono composte.

e) *Gli strumenti* — Un altro grand'aiuto all'apprendimento delle scienze, e talora necessario, sono le macchine e i diversi strumenti d'esperimentare ecc.

f) *I segni* — I segni de' pensieri, le lingue, le scritture, gli algoritmi d'ogni maniera, sono aiuti efficacissimi, e anche fonti di cognizioni.

§. 5.

Atti delle facoltà intellettive.

880. L'atto del naturale intuito è immanente; ma il suo termine s'accresce, e questo fa sì che l'intuito sia non solo un atto, ma una potenza universale d'intendere e d'imparare.

Quando il termine dell' intuito per natura ideale, s' accresce d' un sensibile, si ha la *percezione*.

Se l' essere ideale s' applica di novo al termine percepito, nascono i concetti specifici, e generici, o astratti, e si può sempre ripetere quest'applicazione.

Se l' applicazione si fa a più percepiti, o a concetti specifici o astratti, si scoprono le connessioni tra loro, si formano le sintesi e i concetti multipli e sintetici.

Procedendo così, si possono connettere insieme le notizie ricevute in un sistema trovando l' ordine in cui stanno tra loro: così si fondano le scienze, e la prima, madre di esse, la Filosofia.

De' quali atti fa molti ogni uomo, e quindi ogni uomo poco o molto s' istruisce mosso dagli stimoli della natura esterna e dalla necessità di soddisfare a' suoi bisogni, e dalla convivenza co' suoi simili. Ma quest' istruzione naturale non è ancora arte; anzi non ce n' è ancora il proposito.

Quando incomincia nell' uomo il proposito d' istruirsi e in appresso ei ne ricerca l' arte, le operazioni del suo intendimento non sono lasciate più andare a caso, ma l' uomo le governa, come meglio sa, all' intento che s' è proposto. Le operazioni di questo pensare, divenuto libero e riflettuto, si possono raccogliere sotto il vocabolo *meditare*.

881. Niuno molto impara se molto non medita: l' assiduo meditare è l' unica e universale via del sapere.

Il meditare che istruisce non consiste nell' esercizio della sola memoria e dell' immaginazione: la materia del sapere conservata dalla memoria, vale assai poco, se non è lavorata dalla meditazione del pensiero: l' immaginazione è utile soltanto quand' è dominata dalla forza del pensiero stesso: ella è la serva di questo, e ogni qualvolta ne scote il giogo nuoce gravemente alla scienza, a cui sostituisce l' illusione e l' errore.

882. Chi dunque vuole istruirsi *impari a meditare*, e imparerà colui,

a) che s' esercita a tener fermo il pensiero sopra quel problema che si propone.

È una delle cagioni più comuni che impediscono agli uomini l' acquisto della scienza, il non saper essi mantenere il pensiero entro i limiti del quesito proposto fino ad averlo pienamente

risoluto: e non sanno, perchè non vi sono esercitati, e non vi si sono a ciò esercitati, perchè i loro maestri non ne fecero loro conoscere l'importanza e la facilità d'uscire dalla questione e passare inavvedutamente in altra.

Quindi la sconnessione de' comuni discorsi. Non è biasimevole il passare da un discorso all'altro volontariamente, ma il passare da un argomento all'altro senza accorgersene e molto più se persuadendosi di stare nel medesimo, è sconcezza dannosissima. Nuoce anche all'umana concordia, come apparisce ne' consigli deliberanti, che i più di quelli, che parlano, escono del seminato, e l'uno crede d'opporli all'altro insistendo in quello di cui l'altro non ha punto parlato.

b) Che non conchiude la meditazione prima d' avere conosciuta la verità che cerca. Tenere a lungo il pensiero nella questione riesce molesto: per cessare da sè quest'incomodo gli uomini precipitano alla conclusione: asseriscono quello che non hanno ancora veduto col pensiero.

883. È un carattere degli uomini inventori il fermo proposito di voler vedere come la cosa è: essi la riguardano pazientemente, non asseriscono prima d' averla colta nella sua intima costruzione. Allora dicono: ell'è così ed hanno trovato.

c) Che si studia di mantenere in tutti i suoi pensieri la coerenza. — Non c'è cosa più obbrobriosa all'ingegno umano della contraddizione, eppure pochi sono gli uomini che non ci cadano. L'uomo che spesso sia incoerente a se stesso è privo di carattere, e di forza intellettuale e morale. Ad ottenere la coerenza de' pensieri e delle opere è necessario farne un frequente esame, col costante proposito d'evitare ogni incoerenza. Seneca avverte, che con questo solo s'arriverebbe a possedere la verità e la virtù; poichè non c'è nulla che possa essere appieno coerente, fuori della verità e della virtù.

§ 6.

Fonti e mezzi delle cognizioni.

884. La percezione e la riflessione sono i due fattori del sapere: la prima dà nova materia, la seconda nova forma alle cognizioni.

La percezione o è delle *cose* o dei *segni* delle cose. Le cose percepite sono de' novi fatti: i segni sono principalmente le lingue.

Le *lingue* con cui l' uomo si mette in comunicazione colla *Società*, e i *fatti percepiti* con cui si mette in comunicazione colla *natura* sono due fonti e mezzi di sapere: la riflessione è il terzo.

Diciamo qualche cosa di tutti e tre.

A.

PRIMO FONTE O MEZZO DI SAPERE: IL LINGUAGGIO.

I.

DEL LINGUAGGIO COME STROMENTO DEL PENSIERO.

885. L'Ideologia dimostra che il linguaggio è stromento necessario allo svolgimento del pensare (*Ideol.* 154 n; 199; 521-527). Il principio razionale ha bisogno di segni sensibili per fissare l'attenzione e per conservare la memoria ed esercitare la reminiscenza, il che egli fa per la signoria che ha sui fantasmi, a cui sono associate le idee. I *segni sensibili*, si possono dire le gambe del pensiero, e la similitudine è fors' anco più esatta chiamandoli le stampelle, o i trampoli. Dove è da notarsi, che non sono i segni singolari, quelli che prestano un tanto servizio, ma i *sistemi di segni*, i cui nessi richiamano alla mente con celerità i nessi delle idee.

Tutti i sensi possono somministrare sistemi di segni, ma in un modo più perfetto la vista e l' udito, le cui percezioni sono così molteplici, vive, e distinte ad un tempo.

La pantomima è un sistema di segni imitativi della vista: co' sordo-muti s'adopera per linguaggio un sistema di segni somministrati dalle percezioni della vista parte imitativi o pantomimici, parte convenzionali.

Le lingue sono sistemi di segni appartenenti alle percezioni dell' udito.

886. I segni possono suggerire alla mente o altri segni, o immediatamente de' pensieri, e perciò i sistemi di segni della vista e quelli dell' udito si richiamano ed esprimono a vicenda.

Così i sistemi di scrittura che diconsi *fonetici*, esprimono con

segni della vista i suoni de' linguaggi che sono sistemi di segni dell' udito come chi insegua a scrivere colla voce esprime le forme delle lettere che sono segni della vista. Tra i segni della vista che esprimono immediatamente pensieri, sono potentissimi a dirigere il pensiero per lunghi raziocini gli algoritmi, cioè que' sistemi di segni visibili, che usano l'aritmetica e l'algebra, senza l'aiuto de' quali, sarebbe impossibile al pensiero umano di sciogliere certi problemi complicatissimi.

SCOLIO.

887. Il gran servizio che prestano i segni al pensiero condusse alcuni ingegni acuti alla speranza d'inventare un gran sistema di segni, a' quali affidare tutte le cognizioni umane e tutti i nessi delle idee per modo, che stabilite le regole di questa specie di calcolo, si potesse da un' idea andare ad un'altra per via sicura, come i matematici fanno circa la quantità senza alcun bisogno che il pensiero accompagni il ragionamento bastando ch'egli badi al modo d'aggruppare i segni secondo le regole.

Noi crediamo che questa lingua universale, quest'algebra del pensiero non s'avrà mai compiuta, per le infinite pieghe dell'umano pensiero; e avendola presterebbe piccolo servizio per la moltitudine di regole speciali che esigerebbe (1).

II.

DEL LINGUAGGIO COME MEZZO DI COMUNICAZIONE
DELLE DOTTRINE.

888. Consideriamo ora il linguaggio non più come *strumento del pensiero*, ma come *mezzo di comunicazione delle dottrine*.

(1) Leibnizio, con una sua lettera, dà notizia al Placido dello studio che poneva nella lavazione di questa sua lingua d'algebra universale colle parole seguenti: *Quod superest temporis, analysi perficienda impendo, cujus apud me fastigium est, efficere, ut omnia characteribus et calculo confici possint in omni genere controversiarum, quemadmodum in algebra et numeris: saltem ex certis quibusdam positis, sive ab experientia, sive ab auctoritate, vel undecumque; idque puto esse in nostra potestate, ita ut disputantes finire possint controversiam, si tantum a calculum sedere velint. Sed opus est preparationibus quibusdam ad rem tantam: quibus nondum absolutis, nolim promiscua apud quosvis mentione cogitata ignaris ridenda prostituere.* Opp. pubblicato dal Dutens, t. VI, ep. 14.

Il linguaggio comunica le notizie

- a) come un insegnamento, o
- b) come una testimonianza, o
- c) come un consenso, o
- d) come un'autorità che impone la credenza.

889. Nel linguaggio che l'uomo riceve dalla società, sono insiti i principi del ragionamento, e nel significato de' vocaboli, specialmente nelle loro etimologie, sono conseguite molte opinioni tradizionali. S'aggiunge che l'uomo dalla famiglia, e dalla condizione sociale a cui appartiene, per la quale gli accade di trattare con una classe di persone più spesso che coll'altre, dalla stirpe, dalla tribù, dal popolo tra cui vive, riceve una certa quantità e qualità di notizie e d'opinioni. Questa istruzione naturale, che è il primo fondamento della coltura maggiore che acquista in appresso, viene comunicata a ciascuno dalla società co' quattro accidenti che accennavamo, cioè o come insegnamento, o come testimonianza, o come consenso, o come autorità. La società dunque è la prima maestra dell'individuo, ed è necessario che ciascuno conosca quanto le deve, e gliene sia grato.

A)

COMUNICAZIONE DEL SAPERE PER VIA D'INSEGNAMENTO.

890. Il concetto di maestro involge certamente quello d'un sapere maggiore, e però d'un ammaestramento autorevole. Ma qui facciamo astrazione dall'autorità, come pure dalla testimonianza e dal consenso, e consideriamo nell'insegnamento la sola comunicazione di dottrina che un uomo fa ad un altro.

Questa comunicazione diviene fonte di dottrina a chi la riceve per opera appunto di chi la riceve. Convien che questi si procacci le prove della dottrina espostagli, e se esse gli sono comunicate, che non ne riconosca la verità sulla parola di chi gliela comunica, ma mediante il proprio raziocinio.

Acciocchè dunque un discepolo cavi profitto dalle parole di chi gli vuol comunicare una dottrina, avrà presente il seguente principio:

- L'uomo non conosce appieno una dottrina se non l'ha ri-

trovata egli stesso, o non ne ha egli stesso rifatta la dimostrazione: l'essere una dottrina soltanto comunicata da altri, non ammaestra veramente colui che la riceve, fino a tanto che questi col suo proprio raziocinio non la ricostituisce e la rifà da se medesimo (1); ecco il più importante precetto per cavar profitto dalla scuola.

B)

COMUNICAZIONE DEL SAPERE PER VIA DI TESTIMONIANZA —
ARTE CRITICA.

I.

DEFINIZIONE E TAVOLA SINOTTICA DELL'ARTE CRITICA.

891. La comunicazione per via di testimonianza riguarda i fatti.

Testimonio è propriamente quegli che ha percepito il fatto col suo sentimento medesimo, co'suoi occhi, co'suoi orecchi ecc. onde si dice testimonio oculare, auricolare ecc. All'incontro chi narra la percezione non propria, ma altrui, non è, a propriamente parlare, testimonio del fatto, ma testimonio della testimonianza resa da chi l'ha percepita, o da chi l'ha di novo ricevuta da altri. La testimonianza può esser tramandata per una lunga serie di persone, e si tramanda d'una all'altra persona presente per via di parole, e d'una all'altra persona lontana di spazio e di tempo per via di scritti e di monumenti.

892. La scienza che tratta del valore e dell'uso de' testimoni, dicesi *Arte Critica*, ed è una parte della Logica, la Logica applicata alle testimonianze.

SCOLIO.

In un compendio di Logica generale, non si possono dare che generali principi. Discendere alle varie specie di testimonianza, e alle varie specie di monumenti che le contengono, esigerebbe lavoro lunghissimo (2). Aggiungeremo nondimeno una

(1) Il Vien dice, che per conoscere una cosa bisogna farla.

(2) Girolamo Tartarotti dopo il Clerico ed altri avea intrapreso questo lavoro, ma non potè compirlo; una traccia e alcuni pochi materiali del suo lavoro si trovano nella Biblioteca della città di Rovereto.

Tavola sinottica, nella quale appariscono le principali ramificazioni dell' *Arte Critica*, riservandoci in appresso, dove parleremo della probabilità, a fare qualche applicazione al valore de' testimoni.

TAVOLA SINOTTICA DELL'ARTE CRITICA.

I. PARTE TEORETICA UNIVERSALE.

A. DELLA CERTEZZA DE' FATTI.

B. DELLA PROBABILITÀ DE' FATTI.

II. PARTE PRATICA SPECIALE.

A. TESTIMONIANZE PERSONALI.

1° Arte di raccoglierte, d'interrogare i testimoni, ecc.

2° Arte di pesarne il valore.

a) Testimoni immediati	{	autorità — numero de' testimoni
b) Testimoni mediati		— confronto — diversità conciliabili — inconciliabili.

c) Tradizioni popolari.

3° Delle prove dirette e indirette somministrate da' testimoni.

B. DOCUMENTI.

1° Arte di procacciarsi i documenti. — *Notizie dove possono esistere — Bibliografie — Commercio letterario — Viaggi — Scavi ecc.*

2° Arte di leggere i documenti. — *Svolgimento di papiri — Rastivamento de' caratteri de' palinsesti — Ricalchi — Lingue conosciute — ignote — Segni fonetici, geroglifici, misti, figurati — Scoperta di alfabeti e altri sistemi di segni ignoti — Sigle, abbreviature, caratteri stenografici ecc.*

3° Arte di rettificare i documenti. — *Storia de' documenti, origine, conservazione di secolo in secolo.* ●

A. Documenti falsi. — *Arte di scopirne la falsità — Argomenti negativi, positivi.*

B. Documenti alterati o corrotti.

1° *Storia dell'alterazione e della corruzione del documento o de' documenti, a cui s'applica l'Arte critica.*

a) *Modi con cui si alterano e corrompono per le ingiurie del tempo ecc.*

b) *Modi con cui si alterano e corrompono dagli uomini.*

c) *Modi con cui le alterazioni si propagano — Genealogie o Famiglie de' Codici ecc.*

2° *Arte di scoprire tali alterazioni e corruzioni, di emendarle, di supplire le lacune ecc.*

4° *Arte d'interpretare i documenti veri ed emendati.*

A. Interpretazione letterale.

B. Interpretazione ragionata o completa.

1° *Arte di collazionare i documenti, e dal loro confronto farne uscire diverse notizie.*

2° *Arte d'illustrare i documenti, tratta dalla sagace considerazione di tutte le circostanze che si riferiscono al documento o documenti di cui si tratta. — Età del documento — luoghi dove fu scoperto e sua storia, materia su cui è impresso, scritturazione del documento, lingue, religioni, costumi, notizie storiche, notizie fisiche, ecc.*

5° *Arte di pesare il valore de' documenti.*

6° *Arte di dedurre dal complesso de' documenti che in ciascuna questione si possiedono, quanto possono somministrare di notizie accertate o probabili.*

II.

QUAL SIA LA CERTEZZA CHE CERCA L'ARTE CRITICA. —

ARTE CRITICA IMPERANTE.

893. Quando uno o più testimoni depongono un fatto da essi percepito, nasce la questione se si deva dare l'*assenso* alla loro testimonianza.

Dare l'assenso non è affermare che la cosa di fatto testimoniata sia assolutamente vera, o non possa esser falsa; l'assenso, anche un assenso prudente, non dice tanto. Sono dunque questioni diverse quella della certezza assoluta, e quella del prudente assenso.

Nella certezza assoluta l'intendimento è necessitato, perché non può pensare che la cosa sia diversamente da quello che è senza distruggersi, è *necessità dialettica*, che si trova anche nella certezza delle cose contingenti, ma dimostrate. L'assenso è prudente quando non c'è ragione che ci faccia positivamente dubitare della cosa, e c'è una ragione che di natura sua è atta a indurre certezza, benché per qualche accidentale ed estraneo difetto talora fallisca. Quest'assenso prudente per lo più s'accorda colla verità; su di esso si fonda l'operar comune degli uomini, produce quella che noi chiamiamo « certezza normale ».

894. Il volere una certezza assoluta dove basta la certezza normale, e non ce ne può esser altra, produce la *critica intemperante*. Il critico intemperante arbitrariamente ed erroneamente suppone, che l'assenso non sia mai prudente, se non si fonda sulla certezza assoluta; di che si perde in uno scetticismo storico desolante. Si dimostra poi incoerente seco stesso, riuscendogli impossibile non asseverare a innumerevoli fatti giornalieri, di cui non c'è dimostrazione rigorosa, nè gli viene pure in testa di richiederla.

La certezza assoluta e apodittica esige un assoluto assenso; la certezza normale, quel solo, che suol bastare alla pratica, come dicevamo: nel quale l'animo s'acquieta e vi s'appoggia l'attività umana; che la certezza assoluta è di quelle verità prime o grandi, in cui c'è il fine e il riposo dell'intelligenza, quando la certezza normale appartiene ad un altro genere di verità minori inservienti all'attività umana, che non ha in esse il suo scopo e il suo riposo, ma l'ha nelle azioni e ne' beni che da esse procedono.

ONDE I FATTI SU CUI SI FONDA LA VERA RELIGIONE
DEVANO E POSSANO AVERE UNA CERTEZZA ASSOLUTA.

895. Nelle umane testimonianze dunque c'è sempre la possibilità dialettica del falso, e questo non toglie ch'esse non possano produrre la certezza pratica, il prudente assenso e la prudente azione.

Nelle testimonianze divine all'opposto la certezza è apodittica, perchè non deriva solo dalla natura della testimonianza in generale, ma da un principio necessario, cho è il seguente: « Iddio ha il mezzo di comunicare ciò che vuole agli uomini, per modo che n'abbiano una certezza assoluta e possano dare un assoluto assenso; e questo mezzo dee adoperarlo, perchè le verità che comunica sono di quelle in cui si dee quietare l'intelligenza umana, le quali hanno bisogno d'assoluta certezza ».

Al qual principio necessario, perchè derivato dai divini attributi, è consentaneo il sistema del Cristianesimo, il quale insegna che la divina rivelazione non solo è certa assolutamente rispetto a Dio rivelante, ma anco rispetto a quegli uomini che la ricevono; essendo Iddio stesso quegli che li protegge dall'errore, o fa sì che quanto comunica pervenga nella niente loro inalterato.

E infatti la rivelazione divina da prima fu immediata. Tal è quella fatta a' profeti e agli apostoli e altri discepoli, e questi preordinati a ricevere l'immediata comunicazione di Dio (1) non la riceverono solamente come si riceve una testimonianza espressa in parole esterne, ma di più come si riceve una percezione, chè essi percepirono internamente le cose divine; e la percezione non ammette errore. Quelli poi che ricevono questa comunicazione mediante la testimonianza della Chiesa, la ricevono anch'essi per un mezzo che Iddio rende infallibile; non solo perchè la Chiesa comunicante da parte sua è infallibile, ma di più perchè anche in quelli che credono alla testimonianza della Chiesa, è un lume interiore ed evidente che viene

(1) Perciò chiamati nella Scrittura santa *testes praecordinati a Deo* (Act. X, 41).

da Dio, e quindi un' interna percezione, che dà loro la facoltà di giudicare quelle cose assolutamente vere e di prestare ad esse una fede incondizionata ed assoluta. Tale è la teoria coerentissima della fede cristiana, tutta conforme alla dottrina logica (*Disc. degli studi dell'A.* 52 segg.). Laonde quantunque le verità della fede sieno attestate da innumerevoli testimonianze, consentanee tra loro e in tutti i secoli, quantunque e le profezie e i miracoli e l' autorità d' uomini dottissimi, la costanza de' martiri, la portentosa sua propagazione ed altri argomenti interni e razionali accumulati d' ogni maniera ne confermino la verità in modo da produrre la massima certezza normale e pratica ed anche apodittica; tuttavia la verità di questa religione non si fonda soltanto sulla *dimostrazione*, ma di più sull' *evidenza* del lume interno, che Iddio per grazia comunica, dando a chi crede una percezione di sè ed un criterio immediato della verità. Il che è conforme a' divini attributi, anche per questo che dipendendo dalla fede la salute di tutti gli uomini, s' ella si fondasse puramente sopra una *dimostrazione razionale*, sarebbe per pochi; perchè per pochi è la verità dimostrativa (1), e Iddio non avrebbe ottenuto il suo fine.

(1) Leibnizio il più gran filosofo della Germania che tanto attribuisse alla ragione, ed egli stesso l' aveva sì potente, riconosce come sia necessario il lume della fede nelle cose divine, e che questo non solo avvalorasse la volontà a dare l' assenso, ma illumina l' intelletto a percipirla. Così egli scrive nel suo sistema teologico: *Interita praepter humanae fidei rationes seu motiva credibilitatis, requiritur interna quaedam Spiritus Sancti operatio, quae, ut fides divina appelletur, efficit, animumque in veritate firmat, unde fit ut fides adesse possit etiam cum de persuasionibus illis ab humana ratione petitis non cogitatur, aut fortasse nunquam est cogitatum: neque enim semper, neque omnibus analysi fidei necessaria est, neque omnium conditio fert hujus examinis difficultatem: necesse est tamen, ex ipsa natura verae fidei, ut cum opus est, institui possit analysis ab his qui in timore Dei veritatem attentius scrutantur; alioquin nihil haberet christiana religio, quo a falsa in speciem adornata discerni posset* (p. 26). Lo stesso Leibnizio osserva che i miracoli (certo quelli su cui si fonda il cattolicesimo) non solo si confermano da tali testimonianze, che meritano un prudente assenso, ma ricevono conferma da un principio apoditticamente certo, qual è quello che Iddio non potrebbe permettere che l' errore nelle cose necessarie alla salute dell' uomo, v' esteso tutto lo forme della verità, trando quasi necessariamente gli uomini in errore: *Porro si miracula hujus modi olim*

896. Ritornando dunque alle testimonianze nell'ordine delle cose umane, non si dee cercar in queste una certezza assoluta, ma normale, base sufficiente all'assenso prudente.

L'assenso prudente poi suol avere questi tre caratteri, e i due primi gli sono necessari:

1° Che non ci sia ragione positiva e speciale che faccia dubitare d'errore:

2° Che la ragione, a cui esso s'appoggia, di natura sua sia atta a produrre certezza:

3° Che l'assenso sia utile, cioè non si possa sospendere senza qualche danno od incomodo.

897. Da questi caratteri derivano tre principi fondamentali dell'arte critica, l'uno per la negazione dell'assenso ed è questo: « Nulla si dee ammettere senza prova », l'altro per la sospensione dell'assenso, ed è: « Non si dee negare ciò che attesta anche un solo testimonio, quando non ci sia una ragione prevalente di farlo », il terzo per la prestazione dell'assenso: ed è: « Si dee ammettere ciò che narra anche un solo testimonio, quando non ci sia alcuna ragione speciale in contrario, e non si possa senza danno sospendere l'assenso ».

Il primo di questi tre principi è l'immediata conseguenza dei tre caratteri assegnati all'assenso prudente; poichè se non c'è alcuna ragione che diriga il giudizio e l'assenso, que' tre caratteri mancano del tutto.

facta iis argumentis probentur, quibus alioquin veritas rerum gestarum legitime firmari solet, iis perinde ac hodie gestis fidendum est; quam multa enim tanquam indubitata in humanis quoque admittimus, idque recte et prudenter quae in sensibus nostris exploramus, nec demonstrativis rationibus firmare possumus: et quatenusmodum praeclare ostendit sanctus Augustinus in libro De utilitate credendi, pleraeque actiones nostrae fide nituntur, etiam in rebus vitae communis, neque ideo minus succedunt ac prudenter geruntur ET OMNINO TENENDUM EST PROVIDENTIAM UNIVERSI GUBERNATIONEM, NON ESSE ADMISSURAM UT MENDACIUM OMNIA INDUAT INSIGNIA. ATQUE, UT ITA DICAM, PALUDAMENTA VERITATIS. Pag. 26. Syst. Theol.

Il secondo principio è anch'egli una conseguenza di que' tre caratteri, poichè: 1° si suppone che non ci abbia alcuna ragione speciale che infermi la deposizione del testimonio, ed è il primo carattere; 2° la testimonianza d'un uomo di natura sua, cioè qualora non ci si unisca qualche accidentale difetto, è alta a produrre certezza, che è il secondo carattere. Se dunque quando si riscontrano questi due caratteri *può esser dato* un prudente assenso, è chiaro che in tal caso non conviene negare la verità della deposizione testimoniale.

E per la stessa ragione è prudente l'assenso dato quando ci sia qualche motivo di non sospenderlo, che è il terzo de' principii indicati.

E infatti così fanno di continuo gli uomini nelle cose della vita: l'uno crede all'altro e non diffida dell'attestazione, se non quando ce n'è una speciale cagione di diffidare. La sola ragione generale della fallibilità umana non basta a fare che sospendano il loro assenso, o che provino la menoma inquietudine in tenere la cosa per certa e in operare conformemente a tal persuasione.

V.

QUALI SIANO LE SPECIALI RAGIONI DI DUBITARE DELLA VERACITÀ D'UNA TESTIMONIANZA.

898. Ma quali sono dunque le ragioni speciali di dubitare della verità d'una testimonianza? Ce ne possono essere di più sorta:

1° Certe provengono dalla natura della cosa attestata, cioè dalla sua inverosimiglianza.

Ma s'avverta che è difficile definir bene quale sia quella inverosimiglianza, che diminuisca l'autorità di un testimonio, e in quali casi la diminuisca. Noi ne parleremo in appresso dove definiremo gli eventi straordinari e le loro varie specie.

Qui basti osservare, che conviene distinguere l'*improbabilità* e l'*inverosimiglianza*, e non sempre a ragione i matematici desumono l'inverosimiglianza dall'improbabilità o viceversa. Che da un'urna che contiene un milione di palle s'estragga un numero qualunque p. e. il 79 è *improbabile*, ma non è già in-

verosimile. Anzi non solo è verosimile, ma è vero e certo che dall'urna uscirà un'improbabilità, perchè ogni numero che esca è una somma improbabilità. Onde a qualunque uomo ci dica: « è uscito il numero 79 » ci si crede. Ma che cavando cento volte una palla da quell'urna dove le palle sono numerizzate co' numeri progressivi dall'uno al milione, e dove si ripone sempre la palla estratta, esca cento volte l'unità, questo non è solo improbabile, ma anche sommamente inverosimile, cioè dissomigliante dall'operare ordinario della natura. Se l'improbabilità si cangia nell'impossibilità, l'inverosimiglianza si cangia nella falsità.

899. 2° Cert' altre provengono da difetti riconosciuti nel testimonio, come se si provasse o sospettasse positivamente mancare in lui

a) il *potere*, cioè la percezione della cosa attestata, come se colui che ha una vista corta attestasse d'aver veduto un oggetto minuto;

b) o il *sapere*, come se si trattasse d'un fatto che non può essere rilevato bene se non da persone perite nell'arte;

c) o il *volere*, cioè se mancasse la moralità del testimonio, o si provasse ch'egli ha un grande interesse a mentire.

900. 3° Cert' altre provengono dai segni difettosi co' quali è espressa la testimonianza, come se si trattasse d'una sintassi ambigua e suscettiva di più interpretazioni, oppure d'un monumento scritto, scolpito o tracciato in guisa, che fosse di difficile e controversa lettura, o in lingua morta e poco conosciuta ecc.

901. 4° Finalmente ci possono essere delle ragioni estranee alla natura dell'evento, alle qualità del testimonio o dei testimoni, e alla natura del mezzo col quale la testimonianza è trasmessa, le quali militino contro alla verità del fatto, e queste possono essere *positive* o *negative*.

Ragioni positive sarebbero a cagion d'esempio altre testimonianze anteriori contrarie o non concordi nelle circostanze essenziali: ragioni negative, il silenzio di quelli, che furono contemporanei al fatto, o furono prossimi ai contemporanei, avendo occasione e necessità di parlare di quel fatto di cui si tratta, o essendo verosimile che avrebbero voluto parlarne, se il fatto fosse avvenuto, e tuttavia si tacquero.

VI.

CONTINUAZIONE — ARGOMENTI NEGATIVI E POSITIVI.

902. Ma giova attentamente osservare, che le *ragioni negative* non hanno per se stesse « una quantità determinata di probabilità », ma questa varia secondo la natura delle testimonianze positive a cui contraddicono. Quando le testimonianze positive sono bene stabilite, le negative non hanno forza alcuna. Ma quando la stessa testimonianza positiva è difettosa, allora si dee dare dell'importanza anche alle ragioni negative, purchà non sieno troppo frivole, che militino contro di essa.

903. Le eccezioni che ci fanno giustamente dubitare d'una testimonianza, possono avere un peso maggiore o minore:

1° possono costituire una dimostrazione apodittica contro la verità della testimonianza, come se la cosa attestata fosse dimostrata impossibile (la quale appartiene alla prima classe dalle accennate ragioni contrarie);

2° possono costituire una certezza fisica e assoluta contro la testimonianza, come se colla propria percezione si conoscesse mendace quel fatto che altri asseriva (la quale è una ragione contraria positiva della quarta classe);

3° possono costituire una prova maggiore di quella della testimonianza, non però di certezza assoluta, come se due o più testimoni attestassero contro un solo e le altre circostanze fossero uguali (ragione positiva della quarta classe);

4° possono costituire una prova d'ugual peso, come se uno attestasse contro uno (ragione positiva della quarta classe);

5° possono costituire una prova di minor peso, come se ci avesse un leggiero sospetto, ma però fondato sulla dubbia veracità del testimonia (eccezione della seconda classe).

È chiaro che in tutti questi casi l'attestazione d'un solo non produce certezza normale; neppure in quest'ultimo, perchè l'uomo non considera più come certo quello su cui ha un positivo sospetto che non sia tale, esigendo la certezza un acquetamento della mente, che si trova soltanto quando la mente non investiga più avanti, e l'anima s'adagia senza turbamento d'alcun sospetto.

904. Molte questioni si presentano a risolvere sul valore di quelle eccezioni che valgono ad impedire l'assenso ad una testimonianza; esse si possono dividere in due classi,

1° *questioni puramente teoretiche*, e

2° *questioni d'applicazione*, che riguardano la maniera di rilevare que'dati su cui si deve poscia argomentare per trovare la certezza o la probabilità del fatto.

Ecco un esempio delle prime:

Dato che ci sieno due testimoni contro un solo, tutti e tre d'egual valore, basteranno i due a costituire la certezza normale? — Chi stesse pel sì, potrebbe argomentare in questa maniera: Un testimonio solo, se non c'è nulla in contrario, produce certezza normale; un testimonio opposto all'altro si distrugge: resta l'altro de' due testimoni non contraddetto da nessuno: dunque due contro uno fanno certezza normale — Ma l'argomento è illusorio: quell'unico testimonio contrario mantiene nell'animo il sospetto della falsità di ciò che gli altri due attestano, e con questo sospetto non si dà certezza neppur normale. Un testimonio contro due, noi diciamo, non s'oppone ad un solo di essi, ma li inferma tutt'e due, distruggendo la metà del valore dell'uno e la metà del valore dell'altro, onde non rimangono che due mezzi testimoni separati, i quali non ne fanno un solo intero.

VII.

QUANTO POSSA VALERE IL CALCOLO DELLE PROBABILITÀ * APPLICATO ALLE TESTIMONIANZE.

905. Questa riflessione è una di quelle molte, che dimostrano quanto facilmente si possono dare al calcolo della probabilità de' fatti, basi apparentemente vere, ma che esaminate con più diligenza si trovano erronee. I matematici assegnano un valore uguale a ciascun testimonio, e non s'avvedono che il valore d'un testimonio preso così in astratto non è una quantità costante, ma variabile secondo che si trova solo, o in presenza d'altri argomenti che il contraddicono; di maniera che non è vero sempre, che due meno uno sia uguale ad uno. E questo è riconosciuto dal senso comune, il quale presterà piena fede

all'asserto d'un solo testimonio quando non abbia alcuna cosa da apporgli che il metta in sospetto: e non presterà la stessa piena fede quando un testimonio con piena asseveranza nega un fatto attestato da due, e meno ancora se più lo negano, quantunque quelli che lo affermano sieno lo stesso numero, più uno.

Questi delicati accidenti che variano il valore delle testimonianze e la forza che hanno d'inclinare l'assenso dell'uomo, sfuggono intieramente al calcolo, o difficilissimamente vi si sottomettono.

906. Ma qualunque cosa si possa stabilire in teoria sul valore d'un numero di testimoni concordi o discordi, la questione d'applicazione è diversa. In teoria si assume come dato il numero totale di que' testimoni che affermano e di quelli che negano, e si suppone, che ciascuno d'essi abbia un dato valore. Ma quando si tratta d'applicazione, non è dato nulla di ciò; ma si devono coll'industria rinvenire le testimonianze e il valore di ciascuna di esse, e questo dedurre dal complesso di moltissime circostanze, e da circostanze che talora esse medesime non sono certe, ma probabili. E dopo di tutto ciò rimane ancora a vedere che cosa soffra il valore di ciascuna testimonianza dalla sua associazione con tutte l'altre. Ond'avviene di frequente, che il buon senso degli uomini, il qual proceda con un pensiero sintelico e complessivo (*Psicol.* 1686-1697), riesca a cogliere più facilmente il vero, che non faccia la speculazione e il calcolo del matematico che procede analiticamente e per parti.

907. Quantunque dunque il calcolo delle probabilità applicato alle testimonianze in teoria possa somministrare certe giuste norme, sarebbe un grand'errore il credere che con esso solo si possano risolvere le questioni d'applicazione; chè quelle norme non sono vere, se non nella supposizione di que' dati immutabili su cui si è stabilito il calcolo, e questo ancora a condizione, che non sieno sbagliati i principi, ossia le basi del calcolo medesimo.

La differenza dunque tra i risultati del calcolo matematico applicato a rilevare il valore delle testimonianze, e il valore di fatto di queste testimonianze, dipende da questi tre capi:

1° Il matematico *suppone alcuni dati*, su'quali istituisce il calcolo; ma il verificare i dati supposti sta fuori del calcolo, e pure dalla verificazione di essi dipende tutto il risultato effettivo. Alcuni matematici esagerano l'importanza del calcolo, dimenticando questa circostanza, e sembra che essi pretendano che il calcolo giustifichi i dati da loro presi, dicendovi con piena sicurezza: noi abbiamo provato che in questo fatto la cosa è così matematicamente. — Niente affatto: avete solo provato che dopo aver ammessi *senza calcolo* alcuni dati per certi, per la forza del calcolo, ne procedono que'risultati, e nulla più; ma non avete punto dimostrato che questo fatto reale di cui parlate, contenga i dati, e soli quelli, nè più nè meno, che voi avete assunti.

2° I dati assunti da' matematici sono astratti e sempre nudi di molte circostanze, le quali variano per ogni fatto, e sogliono esser tali e tante, che non si lasciano tutte comprender nel calcolo restandone fuori il maggior numero. — E anche questo dimostra che per quanto sia esatto il calcolo, rimane impotente a somministrare un rilievo verace del valore delle testimonianze, quale è cercato dall'Arte critica, che s'applica a' fatti reali.

3° Finalmente, le basi stesse, cioè a dire i principi teorici del calcolo, possono essere, come dicevamo, erronei: non i principi più astratti e generali, che sono evidenti, o presso che evidenti, ma i *principi medj*, cioè quelli che applicano i più generali ai fatti supposti per passar poi al calcolo della probabilità di questi.

SCOLIO.

908. Abbiamo diversi esempi di tal maniera d'errori nella *Teoria analitica*, e nel *Saggio filosofico sulle probabilità* del Laplace. Anzi da ciò ch'egli dice sulla maniera di calcolare la veracità probabile delle testimonianze, noi possiamo trarre un esempio di tutti e tre que' rispetti, secondo i quali il calcolo riesce deficiente, cioè, come dicevamo, 1° perchè prescinde dal rilievo dei dati e li suppone; 2° perchè i dati supposti non abbracciano tutte le circostanze che accompagnano e modificano

l'evento, e 3 perchè i principi medi su cui s'appoggia il calcolo sono erronei. Vediamolo brevemente.

DEFICIENZA DEL CALCOLO PERCHÉ SUPPONE E NON VERIFICA I DATI
SU CUI S'ISTITUISCE.

909. Il matematico assume per un dato, il grado di veracità del testimonio. Supponiamo dice, che un testimonio dica il falso una volta ogni dieci: quindi la probabilità della sua veracità

1
sarà — Ottimamente. Ma quando venite all'applicazione come
10

farete a verificare che un dato testimonio suol proprio mentire ogni dieci volte una, e che mentisca con questa regolarità, quasi come un orologio che batte le ore? Per rilevare questo fatto converrebbe avere un testimonio su cui si potessero eseguire almeno cento esperienze, nelle quali egli mentisse ogni dieci volte una: ma questo è impossibile, e però è un dato di cui l'Arte critica non può far uso.

DEFICIENZA DEL CALCOLO PERCHÉ PRENDE ALCUNI DATI NUDI
DI TUTTE LE CIRCOSTANZE DI CUI SOGLIONO ESSERE RIVESTITI.

940. L'assumere che un testimonio dica il falso ogni dieci volte una è un supposto assoluto e rigoroso, ma del tutto astratto e nudo delle innumerevoli aggiunte che s'accompagnano con ogni testimonio reale. Poniamo che lo stesso uomo si trovi in due posizioni diverse, e che perduri in esso un tempo notabile della sua vita: fino che si trova nella prima posizione gli sia molto utile il mentire intorno ad un dato genere di cose, ma tutto il tempo che si trova nella seconda trovi per lo contrario un grande interesse a dire la verità. Quest'è quello che avviene di frequente nella vita umana. Un esempio che salta negli occhi di tutti, si scorge nei partiti politici: un partito che vuol arrivare al potere ha un grande interesse a screditare il governo, attribuendogli fatti riprovevoli o imprudenti, e quindi ad alterare la verità de' fatti. Ma quando questo stesso partito è arrivato al potere, allora egli fa nè più nè meno quello che faceva il governo rovesciato, diventa altrettanto

premuroso e interessato a giustificare que' fatti, che prima alterava, e a smentire le calunnie che alla sua volta si spacciano contro di lui dall'opposizione. Un testimonio dunque collocato in tali circostanze in cui ha un grand'interesse a mentire, mentirà, non una volta ogni dieci, ma tutte le dieci volte di seguito, come un testimonio che avesse un grand'interesse a dire la verità direbbe tutte le dieci volte di seguito la verità, prescindendo ancora dal calcolare il grado d'onestà del testimonio. Queste circostanze e altre innumerevoli vanno perdute nel calcolatore che vive d'astrazioni, e che assume come dato certo che chi ha cominciato a mentire un certo numero di volte, continuerà a mentire lo stesso numero, senza riflettere che cangiandosi le circostanze o non mentisce più, o mentisce più, o meno di frequente. Per la trascuranza di tali circostanze il testimonio agli occhi del matematico è una pura macchina che mentisce regolarmente e periodicamente: è dunque una fonte d'errori l'applicare quella costanza e semplicità che s'osserva nell'operare della natura materiale, agli agenti liberi e morali, che sono influiti da cause infinitamente più complicate ed hanno altre leggi.

DEFICIENZA DEL CALCOLO PER LA FALLACIA DE' PRINCIPI MEDII
SU CUI SI FONDA.

911. E qui ancora si vede come dal trascurarsi i dati di fatto il calcolo acquisti delle basi false che è il terzo difetto a cui egli soggiace.

In fatti è una base falsa il supporre che il grado di veracità d'un testimonio sia costante, e che da quel che fu in passato si possa argomentare quello che sarà in futuro.

È anche falso, che si possa rilevare, generalmente parlando, il grado di veracità e di falsità d'un testimonio in modo da esprimerlo approssimativamente con una frazione, non potendosi sui testimoni fare precedentemente a nostro arbitrio quelle esperienze che a ciò si richiederebbero, e che sarebbero tuttavia parziali e congetturali.

912. Pure è da convenire, che quello che non si può fare di solito rispetto ad un solo testimonio, si può in qualche modo farlo rispetto a molti testimoni d'una stessa classe, o d'una stessa professione, o in uno stesso genere d'affari. Così i Cretesi

avevano riputazione d'esser mendaci, i Greci di nessuna fede. Del Consalvi fu detto che egli ingannava i diplomatici col dire sempre la verità. Quelli che hanno la passione della caccia sogliono essere mentitori ne' loro maravigliosi e interminabili racconti, dandosi il vanto d'aver fatta sempre miglior cacciagione o uccellazione che non fecero. Questi costumi generali di nazioni, professioni e classi diverse di persone costituiscono qualche sospetto sulla veracità d'un testimonio, che ancora non si conosce, e si potrebbe assegnare a questa circostanza generale una cifra nel calcolo. Ma queste stesse condizioni e qualità generali devono riputarsi uguali a zero ogniqualevolta si tratta di persone conosciute come pienamente degue di fede.

VIII.

DOTTRINA FONDAMENTALE DEL VALORE DE' TESTIMONI.

913. Non c'è dunque niuna base, sulla quale si possa stabilire in teoria che ogni testimonio abbia un dato grado di falsità e di veracità come fanno i matematici. Anzi è conforme alla ragione non meno che all'esperienza e al comune sentire degli uomini la seguente dottrina fondamentale sui testimoni.

La percezione per se stessa è infallibile. Ma un uomo può credere d'aver percepito quello che non ha percepito. L'errore in tal caso non istà nella percezione, ma nel giudizio riflesso sulla percezione. Così l'uomo può ingannare se stesso. Ma questo non accade se non in quelle cose che:

1° o per la loro tenuità e sottigliezza non appariscono vivamente ai sensi;

2° o in quelle in cui si tratta di rilevare una complicazione di più cose; perchè riuscendone un tutto composto di moltissime parti, fors' anche minute e irregolarmente aggruppate, difficilmente si ritiene il posto di ciascuna nell'unità del viluppo che formano;

3° o finalmente quando l'uomo non si trova in istato normale, ed ha il sensorio alterato, o l'immaginazione eccitata, o l'animo occupato da passioni, ue' quali casi l'uomo inganna se stesso dandosi a credere d'aver percepito quello che non ha, o d'averlo percepito diversamente da quello che l'ha.

Per tali cause si può dubitare anche della fede del testimonia, che non vuole ingannare, ma s'inganna, e la probabilità dell'errore è giusto che si segni, se si vuole, con una frazione.

914. Ma in molti casi della vita umana tali cause non ci sono, e com'è per sè infallibile la percezione, così è facilissimo a farsi il giudizio, con cui l'uomo se ne rende consapevole. Allora l'uomo non s'inganna; e affinchè s'ingannasse dovrebbe volerlo. Ora a voler ingannare è necessario, che ci sia una ragione sufficiente: altrimenti si dee presumere, che l'uomo non voglia, e quindi la volontà d'ingannare dee computarsi uguale a zero. La testimonianza di costui per noi dunque ha una certezza pratica; e dovrebbe averla anche maggiore secondo l'opinione del Leibnitz, e del Laplace, facendo essi dipendere le stesse determinazioni del libero arbitrio da una *ragion sufficiente* che per loro equivale ad una *ragion prevalente* (1).

Posto dunque il principio che la percezione per se stessa non ammette errore, ogniqualvolta l'oggetto della percezione non abbia di quelle particolarità, che possono render difficile o turbare il giudizio sopra di essa, senza le quali non c'è una ragione sufficiente alla a muovere il testimonia a mentire; conviene ritenere ch'egli dica la verità. Di questa regola si servono generalmente gli uomini nel reciproco conversare; ell'è conforme alla ragione ed è utile; chè l'accrescere i sospetti irragionevoli tra gli uomini non produce altro che soverchia diffidenza e disamore, gran perdita d'utili e aumento di danni.

915. Il testimonia dunque è un uomo che comunica altrui la notizia della propria percezione; e come ciascuno crede con pieno assenso alle proprie percezioni, così è giusto e naturale il credere alle altrui quando vengono attestate, e non ci sia ragion positiva da dubitarne, il che ritorna al primo de' tre principj dell'Arte critica accennati di sopra. Ma la credenza

(1) V. il Saggio filosofico sulle Probabilità di Laplace. — A questi filosofi è sfuggita la distinzione tra la *ragion sufficiente*, che anche noi riconosciamo necessaria alla deliberazione della volontà, e la *ragion prevalente* che non è necessaria (V. Antropol. 606-614): il libero arbitrio è quello che sceglie tra le ragioni sufficienti, e fa prevalere una di esse.

all'altrui testimonianza diviene quasi irresistibile quando alle dette circostanze negative s'aggiunge la positiva conoscenza del testimonio; accadendo spesso che le cose ci sieno attestate da persone di tanta ocularità e probità, che si reputa impossibile in esse l'inganno ugualmente e la menzogna, onde crediamo ad esse altrettanto, se non più, che a noi stessi, e non solo rispetto agli eventi ordinari, ma anche agli straordinari, almeno quando sieno di facile osservazione.

IX.

DELLA PROBABILITA' DELL'EVENTO STRAORDINARIO.

916. E qui è da notarsi come da alcuni matematici venga falsata la definizione dell'*evento straordinario*, in quanto questa circostanza può entrare nel calcolo del valore probabile de' testimoni; onde si vuol pure esprimere con una cifra anche la straordinarietà degli avvenimenti per sottometerli al calcolo. Il Laplace dice: « Noi distribuiamo col pensiero tutti gli avvenimenti in diverse classi, e riguardiamo come *straordinari* quelli delle classi che ne comprendono un piccolissimo numero ».

La qual definizione ha molti difetti.

Primieramente in essa non si dice se si operi quella classificazione ad arbitrio, nel qual caso dipenderebbe da chi la fa il rendere straordinario un evento ordinario, oppure se si fanno quelle classi sopra un fondamento che esiste nella natura stessa degli eventi, nel qual caso converrebbe dire qual è questa natura degli eventi, per la quale essi sono straordinari.

Dipoi, questa definizione, appunto a cagione del difetto ora accennato, comprende tre specie di eventi, a' quali non si può applicare lo stesso discorso. Distinguiamo le due prime specie e poi passeremo alla terza. Il Laplace dice essere un evento straordinario tanto se al gioco di croce e pila uscisse cento volte la croce di seguito quanto se uscisse la palla bianca d'un'urna che ne contenesse un milione tutte nere fuori d'una. Ma queste due esempi appunto rappresentano le due specie di fatti straordinari, che si devono distinguere.

La prima specie è di que' fatti che sono straordinari in se stessi, per la natura della cosa, e tale è appunto quello in cui uscisse cento volte di seguito la croce nel detto gioco.

La seconda specie è di quelli che non sono straordinari in se stessi, ma solo relativamente al nostro modo di concepire, cioè ad una classificazione arbitraria che noi abbiamo fatta avanti l'avvenimento, e a questa specie appartiene l'esempio dell'uscita della sola palla bianca che si conteneva nella suddetta urna. Poichè supponendo quel milione di palle numerizzate è un avvenimento egualmente straordinario quello dell'uscita di un numero come quello d'un altro: qualunque palla esca, ella non ha una probabilità maggiore d'uscire di qualunque altra, essendo per ciascuna palla la probabilità d'uscire uguale a

1

----- Ma se prima dell'avvenimento la nostra mente ne ha 1,000,000

segnata una e l'ha colorita di bianco, allora ci sorprende l'uscita di questa palla, non perchè sia più maravigliosa o più improbabile dell'uscita di ciascun'altra, che sarebbe uscita se non fosse uscita quella, ma per la coincidenza di tale uscita col segno che noi arbitrariamente le abbiamo fatto; onde la straordinarietà, consiste nella coincidenza di questi due avvenimenti, cioè dell'uscita della palla che per se stesso non è un avvenimento straordinario, e del segno che le abbiamo noi apposto in precedenza. Onde, prima che una palla sia segnata, c'è una probabilità composta che venga fuori quella che segnerò, eguale al quadrato di un milionesimo.

917. Da questo deriva che un avvenimento solo, per quanto sia improbabile, se si calcolano tutti i casi possibili, non è per se straordinario, altrimenti tutti gli avvenimenti della natura sarebbero tali, non solo perchè certi accadono a lunghissime distanze, ma perchè in ogni avvenimento c'è qualche cosa di così particolare che è difficile trovarne uno del tutto simile. Chi direbbe che il nascere un bambino con una data fisionomia fosse un avvenimento straordinario, benchè questa fisionomia sia diversa da tutte quelle degli altri nomini, onde fuori di tutti si riconosce? Quant'è difficile trovare due foglie o due fiori perfettamente uguali? Tant'è difficile, che questa stessa

uguaglianza sarebbe cosa straordinaria, di maniera che l'esser un evento ordinario qui consiste appunto nell'essere un evento unico, cioè dissimile da tutti gli altri, i quali sono altrettanti casi possibili paragonabili a milioni e milioni di palle contenute in una grande urna, prima che l'avvenimento nasca. Non è dunque la rarità o l'unicità o l'improbabilità di un avvenimento solo e per sè considerato, quello che lo rende straordinario: chè nella natura non accade un solo evento, come dicevamo, che non sia somminamente improbabile se gli si applica la teoria de' casi possibili, base del calcolo della probabilità; ma la straordinarietà consiste nella *coincidenza* assai improbabile di più eventi, come se uscisse la croce cento volte di seguito nel gioco suddetto, o se da un'urna uscissero de'numeri preveduti o presegnati da un uomo. Nel primo caso, per dirlo ancora, l'evento è straordinario in sè per la coincidenza di que' diversi casi, nel secondo non è straordinario se non in relazione al modo di pensare d'un uomo, coincidendo l'evento con questo modo di pensare.

918. Ora trattandosi della straordinarietà di primo genere, essa è una di quelle inverosimiglianze che abbiamo indicate di sopra come atte a produrre qualche esitazione di credere al testimonio. Ma riguardo alla seconda specie d'eventi straordinari, non così, perchè in se stessi sono eventi ordinari, benchè improbabili.

Laonde se un testimonio ignoto asserisce d'essere stato presente al caso che la croce sia uscita cento volte di seguito nel suindicato gioco, difficilmente troverà chi gli presti fede. All'incontro molti non troveranno alcuna cagione di negargli fede se egli asserisce essere uscita la palla bianca che unica si conteneva di tal colore tra un milione, come gli crederebbero asserendo essere uscito un altro numero, che stava nell'urna altrettanto solitario quanto la palla bianca. Poichè se tutte fossero state colorite con tinte diverse, ne sarebbe certamente uscita una, che sola avrebbe avuta quella tinta.

La ragione di questa diversità si è che nella prima specie di eventi straordinari, quello che avviene ha una probabilità immensamente minore di ciascun altro; laddove nella seconda specie d'eventi straordinari la probabilità dell'evento per se

stessa considerata è uguale alla probabilità di ciascun altro evento tra i possibili, quantunque ciascuno d'essi paragonato alla somma di tutti risca oltremodo improbabile. Ma, come dicevamo, di quest'ultime improbabilità appunto si compone l'intera natura.

919. E nondimeno anche l'inverosimiglianza che si trova nella prima specie d'eventi straordinari non può essere una quantità costante nel calcolo a cui si sottopone il valore delle testimonianze; ma ella varia di continuo secondo che si combina colle diverse qualità de' testimoni. E di vero lo stesso Laplace dice, che se egli fosse presente al caso in cui gettandosi in aria cento dadi fossero ricaduti tutti sulla stessa faccia, dopo aver scrupolosamente esaminato tutte le circostanze, non esiterebbe a prestarvi fede. Ora noi crediamo che come in tal caso egli avrebbe prestato fede alla sua percezione, così s'egli attestasse asseverantemente d'aver chiaramente veduto e accuratamente osservato un tale avvenimento, molti, i più ragionevoli, presterebbero fede alla sua parola. Con che voglio dire, che vi possono essere persone tanto degne di fede, sia per la loro scienza ed oculatezza, sia per la loro probità e amore del vero, a cui è ragionevole prestar tanta fede quanto a se medesimi, benchè attestino eventi non solo *improbabili*, ma anche *straordinari*; e non dando tali persone alcun possibile sospetto o dubbio intorno alla loro volontà di dire il vero, non resta se non a interrogarle, se abbiano posto quell'attenzione e quella diligenza nella percezione del fatto per non rimanere illuse, che ci avremmo posto noi stessi, e quindi se esse abbiano ritratto dalla percezione della cosa la piena convinzione; o non potendo interrogarle, conviene arguirlo per altri argomenti. Nuova conferma alla fede che si presta a tali testimoni, anche trattandosi d'eventi straordinari, si è quando sono più d'uno e tutti sostanzialmente concordi a deporre il medesimo fatto con quell'altre circostanze che sa notare l'Arte-critica: poniamo l'esser tali testimoni, di luoghi, di professioni, di scole, d'opinione, diversi, di diversa coltura, sconosciuti gli uni agli altri, inimici tra loro ecc. Se così non fosse, non ci sarebbe più la maniera di conoscere con certezza un evento straordinario, se non da quelli che l'avessero essi stessi percepito. Qual evento

più straordinario di quello che avvenne nel 1572, in cui nella costellazione Cassiopea apparve tutt'ad un tratto una stella brillante del più vivo splendore che durò per 16 mesi e nel 1574 disparve? Certo quest'avvenimento ed altri simili che somministrano le osservazioni astronomiche (1), sono ancora più straordinari che non sia l'estrazione dell'unica palla bianca tra un milione di palle; eppure gli Astronomi, tra questi il signor Laplace, vi prestano pienissima fede (2). Ora dove fondano questa fede, se non su poche, ma autorevoli testimonianze di fatti così straordinari? Se si dovesse porre nel calcolo l'immensa improbabilità di tali avvenimenti per diminuire il valore di quelle poche testimonianze, come si dovrebbe fare attenendosi ai principi del calcolo delle probabilità posti dal signor Laplace; riuscirebbe incertissima e indegna d'ogni fede l'apparizione di que' novi astri.

920. Avviene di continuo, dove si mantiene il gioco del lotto, che la notizia de' cinque numeri estratti, si spanda dovunque rapidamente e giunga fino alla capitale. S'interroga la vecchiarella, che s'incontra per via, e vi dice i cinque numeri, o ve li mostra scritti sopra una carta: nessuno dubita di tale testimonianza e gl'inganni sono quanto mai rarissimi; eppure l'uscita di quella quintina è un caso più improbabile, e però più straordinario (di seconda specie) dell'uscita d'una palla bianca, unica di quel colore tra un milione, perocchè

mentre l'uscita di questa è $\frac{1}{1000000}$, l'uscita di quella quintina,

supponendo 90 i numeri del lotto è di $\frac{1}{43,949,267}$. Questa specie dunque di straordinarietà dell'evento non influisce meno-

namente nel valore della testimonianza.

921. La prima specie poi di straordinarietà non influisce con

(1) Cf. *Leçons d'Astronomie* par M. Arago, 4^{re} leçon: dove si accennano vari altri corpi celesti appariti e dopo qualche tempo scomparsi. L'ultima di queste stelle, che si mostrano e scompaiono o diminuiscono grandemente la loro luce, è quella scoperta da O. Kirch nel 1686.

(2) *Expositi. du Système du Monde*. Liv. V. c. 6.

un valore costante, ma variabile, in modo che s'annulla combinato colle qualità di certi testimoni; poichè il testimonio non annunzia l'*evento improbabile ad accadere*, ma annunzia l'*avvenimento già accaduto*, e trattandosi d'un avvenimento accaduto, altro non si richiede, se non:

1° che egli sia di sua natura atto ad essere facilmente percepito ed osservato;

2° che il testimonio sia tale che possa e abbia potuto e saputo osservarlo e che sia d'una indubitata veracità.

Ora un evento improbabile e straordinario può esser tale da potersi percepire o osservare con uguale facilità d'un altro probabile ed ordinario. Se dunque la percezione e l'osservazione dell'evento è ugualmente facile a farsi e la veracità del testimonio uguale in tutti e due i casi, la testimonianza sarà d'egual peso, salvo che trattandosi d'eventi straordinari di prima specie si dovrà con più cautela cercare, se fosse entrata la negligenza o l'illusione nel testimonio osservatore, come ciascun uomo prudente fa, quando a lui stesso accade d'essere spettatore di tali eventi, che con più diligenza li considera; onde solo allorquando non si possa verificare questa circostanza dell'attenzione sufficiente prestata dal testimonio, rimarrà una probabilità d'inganno, che con difficoltà anch'essa potrà esprimersi con una cifra. Ma se i testimoni fededegni sono più e concordi, e l'osservazione del fatto fu replicata, e il fatto fu percepito diverse volte con diverse circostanze: un tal complesso di testimonianze e di circostanze equivale alla più diligente percezione propria, a cui lo stesso sig. Laplace accorda pieno valore, ed anzi a un complesso d'altrui testimonianze concordi talora si dà un valore e una forza maggiore di persuasione, che alla sola percezione ed osservazione propria; perchè egli pare alcune volte, che l'uomo pur non creda agli occhi suoi, e, o nell'atto della percezione, o dopo che questa è passata, dubiti di se stesso, se il fatto è del tutto straordinario, ma non può dubitare della concordia di molti che lo percepiscono, e percepito l'attestano.

922. Dunque la circostanza dell'essere l'evento straordinario nel calcolo del valore delle testimonianze è assai meno importante dell'altra, che l'evento sia di *difficile osservazione*, ed

esiga un'attenzione grande a rilevarsi con fedeltà e sienzessa, come accade ne' fatti più delicati, o sfuggevoli ai sensi, molteplici e complicati ecc. Sono dunque difettosi i principi di quel calcolo delle probabilità, che dà un valore invariabile alla straordinarietà dell'evento, laddove trascura la circostanza della difficoltà d'osservarlo e percepirlo. Secondo noi, dunque, la straordinarietà nel calcolo, conviene restringerla alla straordinarietà di prima specie: e invece di segnarla con una frazione costante, è da esprimersi con una frazione variabile secondo varia il valore della veracità del testimonio, o delle doti, che lo rendono fededegno, di modo che quando l'autorità di questo giungesse al sommo grado, quella frazione si rendesse uguale a zero; e quel che dico d'un testimonio solo, molto più vale pel caso di molti concordi.

All'incontro se l'evento attestato è di difficile osservazione, questa circostanza dee essere con più diligenza calcolata, che allora non basta, che il testimonio sia fededegno e abbia il senso integro e il giudizio retto, ma può esser anco necessario all'accertamento del fatto, che l'osservazione sia replicata più volte da uomini dotti e pratici nell'esperimentare; e ci sono certi fatti, rispetto ai quali è difficile assegnare una regola, colla quale si possa determinare quando il loro accertamento è compiuto, come riguardo a certi fenomeni che s'attribuiscono al sonnambolismo artificiale.

923. Ma la definizione che dà il signor Laplace dell'evento straordinario non è solo difettosa perchè confonde due specie d'eventi straordinari, distintissime (quelli che sono tali rispetto a certe classificazioni arbitrarie dell'uomo, e quelli che sono tali in se stessi); ma ben anco perchè confonde colle precedenti una terza specie d'eventi straordinari che non si possono spiegare se non ricorrendo all'intervento della causa prima: i miracoli.

Questi si possono collocare in certe classi d'avvenimenti che di rado avvengono, ma è da osservare, che la loro rarità o la loro frequenza sfugge a qualunque calcolo, perchè non tengono regola nè periodo certo, come più o meno li tengono gli eventi della natura, che anzi in certi tempi e luoghi si narra essere stati frequentissimi, come durante il viaggio degli Ebrei nel

deserto, e durante la predicazione di Cristo e ne' primi tempi della Chiesa. E quantunque in que' tempi fossero frequentissimi, neppure allora cessavano d'essere straordinari per non vedersi alcuna natural cagione atta a produrli: onde la natura dell'evento straordinario non dipende dalla circostanza che di rado avvenga, ch  qualor anco ci avessero dappertutto de' taumaturghi, e dappertutto e in ogni giorno, senza misura di tempo, si operassero miracoli, non rimarrebbe tuttavia di essere in qualche modo straordinari, cio  rispetto alla natura, che non ha cause sufficienti a spiegarli: ed essi stessi non seguono alcuna legge fisica. Quando dunque il Laplace definisce l'evento straordinario unicamente dalla sua rarit , s'appiglia ad una circostanza accidentale e conseguente, e non lo definisce dalla sua propria natura.

924. Di pi , quand'egli passa a stabilire i principi del calcolo, e a dire in che modo si dee computar la straordinariet  dell'evento nell'assegnare il valore alle testimonianze, allora si allontana dalla sua definizione, e ricorre alla natura intrinseca dell'evento. Poich  a calcolare la probabilit  che un evento attestato sia accaduto, egli vuole che si ricorra a tutte le cause possibili, da ciascuna delle quali si possa pensare essera stato prodotto l'avvenimento: e che si consideri quale sia la probabilit , che ciascuna di quelle cause, supposta esistente, abbia di produrlo, e poi che si formi una frazione, il cui numeratore sia la probabilit  di ciascuna causa divisa per la somma delle probabilit  di ciascuna. Che se l'esistenza di tali cause ha una probabilit  diversa, considerata *a priori*, conviene moltiplicare la probabilit  di ciascuna causa *a priori* colla probabilit  di ciascuna causa dipendente dall'evento, e la somma di questi prodotti dee costituire il denominatore della frazione. Cos  si ha l'improbabilit  e la straordinariet  dell'evento dedotta dall'improbabilit  delle cause. Nell'esempio addotto, in cui cento dadi gottati in aria ricadano tutti sulla stessa faccia, le cause di quest'avvenimento sono, secondo il Laplace, le sei faccie di ciascun dado, onde la probabilit  che rimanga scoperta la stessa faccia in tutti i cento dadi   pari a una frazione, in cui il numeratore   l'unit , e il denominatore sono tutti i casi possibili, i quali ascendono a un numero stragrande. Nell'esempio

dell'uscita dell' unica palla bianca da un milione di palle, le cause sono pure i casi possibili favorevoli o contrari all'evento,

1

e però la probabilità dell'evento è piccolissima, cioè $\frac{1}{1,000,000}$.

Ma in questa maniera di calcolare, in cui si cerca la probabilità dell'evento deducendola dalla probabilità della causa, onde poi si raccoglie il concetto della causa possibile? Dalla natura stessa dell'evento: cioè dagli avvenimenti che hanno influito a produrlo, i quali ne' due esempi arrecati sono le faccie dei dadi e il milione delle palle tutte nere, fuori di una. Quest'argomentazione dunque suppone che le cause si deducano dalla natura dell'avvenimento, e quindi suppone che queste cause non sieno che naturali. E però qualunque possa essere l'efficacia d'un tal modo di calcolare, egli non potrà mai applicarsi alle cause *soprannaturali*, le quali non sono indicate dalla natura dell'avvenimento, e la cui probabilità non si può desumere dal rapporto che la natura dell'evento abbia con esse. E per meglio notare questa differenza tra le cause naturali e le soprannaturali cogli esempi dati dal Laplace, s'osservi, che la straordinarietà dell'evento di cento dadi caduti tutti sulla stessa faccia ammette una causa naturale benchè improbabilissima; ma se i cento dadi gittati in aria ricadessero in un numero maggiore, o con un numero maggior di faccie regolari, questo evento non avrebbe nessuna causa assegnabile, che si potesse dedurre dal numero de' dadi o delle faccie che avevano prima, e però il calcolo del sig. Laplace si renderebbe impossibile perchè privo della base su cui è fondato. Così del pari se dall'urna che contiene un milione di palle nere meno una sola bianca, invece di uscire la palla bianca uscisse una palla rossa o d'un altro colore non contenuto prima nell'urna, il calcolo del signor Laplace resterebbe sconcertato, poichè nè il numero delle palle, nè la proporzione de' due colori si potrebbero assumere come cause probabili dell'evento, su cui piantare il calcolo stesso.

Quando dunque si tratta di quella specie d'eventi straordinari rispetto a' quali non si può assegnare alcuna causa possibile nell'ordine della natura, allora la frazione ideata dal signor

Laplace riuscirebbe $\frac{0}{0}$, la quale è uguale a qualunque valore

si voglia; e però rispetto a tali avvenimenti non si può calcolare col detto metodo nè la probabilità della causa, nè quella dell'evento.

923. A torto dunque il sig. Laplace confonde questioni tanto disparate, e con quel sofisma che abbiamo chiamato *cangiamento della questione*, oppure *ignorazione dell'elenco*, dagli eventi straordinari che accadono nella natura, fa inconsideratamente passaggio agli eventi miracolosi, de' quali non s'ha indizio alcuno di causa naturale, così soggiungendo: « da ciò « si può giudicare del peso immenso di testimonianze neces- « sarie per ammettere una sospensione delle leggi naturali » (1): parole estranee al proposito e al filo del suo stesso ragionamento, che riguarda unicamente que' fatti, rispetto ai quali si possono immaginare delle cause naturali, secondo le leggi della natura; onde fuori di queste, cessa del tutto il ragionamento e la possibilità di quel calcolo.

Più avanti farò notare altri sbagli che si sogliono prendere nella maniera di calcolare la probabilità delle cause.

X.

ESEMPIO DEGLI SBAGLI CHE ALCUNI MATEMATICI SOGLIONO PRENDERE
NEL CALCOLARE LA PROBABILITA' DEGLI EVENTI
CHE SI CONOSCONO PER VIA DI TESTIMONI.

926. Crediamo intanto prezzo dell'opera il soggiungere qui l'analisi d'un problema che si propone il sig. Laplace sul valore delle testimonianze e del calcolo con cui lo risolve: che quest'analisi renderà più evidenti le allucinazioni filosofiche di questo insigne matematico. Il problema propostosi è questo:

- « Si estrae un numero da un'urna che ne contiene mille.
- « Un testimonio oculare annunzia che è sortito il numero 79.
- « Si domanda quale sia la probabilità di tale estrazione ».

(1) *Essai philosophique sur les Probabilités. Paris 1814, p. 15.*

Egli lo risolve nel modo seguente :

L'avvenimento osservato da cui si deve partire qui è il testimonio affermate che sia sortito il numero 79. Ora due sono le cause possibili di questo evento cioè di questa testimonianza, l'una il testimonio, che dice la verità, l'altra il testimonio che dice la falsità. Convien calcolare la probabilità che la testimonianza che sia sortito il 79 proceda dalla prima causa, e la probabilità, che lo stesso evento cioè la stessa testimonianza proceda dalla seconda. La probabilità della prima causa *a priori*

possiamo supporla $\frac{9}{10}$, assumendo per dato, che il testimonio

dica il falso una volta ogni dieci, e che quindi la sua veracità venga espressa da quella frazione. La probabilità della stessa causa dipendente dall'avvenimento è la probabilità del-

l'avvenimento stesso, la quale è di $\frac{1}{1000}$. Il prodotto di queste

due probabilità = $\frac{9}{10,000}$ esprime la probabilità intera compo-

sta della veracità del testimonio e della probabilità dell'avvenimento in se stesso.

Si calcoli ora allo stesso modo la probabilità della seconda causa, cioè che quella testimonianza sia stata resa dal testimonio che dice il falso. *A priori* la falsità del testimonio è di

$\frac{1}{9}$. Cerchiamo la probabilità dipendente dell'evento: se il te-

stimonio non dice il vero, il 79 non è sortito, e la probabilità

che non sia sortito è di $\frac{999}{1000}$. Ora il testimonio volendo men-

tire dee aver scelto il 79 tra i 999 numeri non sortiti, e non supponendo in lui preferenza piuttosto per uno che per l'altro,

la probabilità che la sua scelta sia caduta sul 79 sarà di $\frac{1}{999}$.

Dunque moltiplicando la probabilità di questa scelta per la

probabilità della non uscita del 79, si avrà $\frac{1}{1000}$ indicante la probabilità della causa seconda dedotta dalla natura dell'evento. Moltiplicando dunque questa probabilità colla probabilità rilevata *a priori* della causa che abbiamo veduto essere $\frac{1}{10}$, avremo il risultato che la probabilità totale della seconda causa possibile sia di $\frac{1}{10,000}$.

Formando dunque una frazione il cui numeratore sia la probabilità totale dell'una di queste cause, e il denominatore sia la somma delle probabilità totali delle due cause si avrà $\frac{9}{10}$ per la probabilità della veracità del testimonio e della sortita del numero 79, e $\frac{1}{10}$ della possibilità della falsità del testimonio e della non sortita del 79.

Egli è chiaro che cresce la probabilità, che quella testimonianza dica il falso, qualora si suppongano altre circostanze, come l'interesse che avesse il testimonio a scegliere il 79 tra i numeri non usciti, o la probabilità d'ingannarsi nell'osservare l'evento: il sig. Laplace non omette punto d'osservare che la probabilità d'ingannarsi potrebbe venire in collisione colla volontà di mentire, giacchè volendo mentire, il testimonio potrebbe, ingannandosi, dire il vero, il che è nova prova delle innumerevoli circostanze che sfuggono al calcolo: una restringiamoci ad esaminare, se il ragionamento e il calcolo del sig. Laplace proceda diritto.

In primo luogo s'avverta, che in quel ragionamento si suppone che un'estrazione sia stata fatta: questa è ammessa per certa, non se ne cerca la probabilità.

Se un'estrazione è stata fatta doveva uscire un numero, e la probabilità che uscisse un numero è uguale alla probabilità che uscisse un altro, di maniera che è probabile che sia uscito il 79 quanto qualunque altro numero.

In terzo luogo si suppone che la veracità del testimonio si
 possa esprimere colla frazione $\frac{9}{10}$; e che nel testimonio non

cada inganno involontario, come infatti è difficile che chi è
 spettatore dell'estrazione d'un numero e lo vede co' propri
 occhi e lo sente ripetere da tutti gli altri spettatori, s'inganni.

Ciò posto, si calcola prima l'influenza che può aver avuto in
 produrre quella testimonianza il grado di veracità del testimo-
 nio e poi il grado d'influenza che può averci avuto il grado
 di falsità del testimonio medesimo.

La testimonianza riguarda un avvenimento già avvenuto, per-
 chè come abbiamo detto il sig. Laplace suppone che l'estra-
 zione sia stata fatta, ammette come certo che sia stato estratto
 un numero.

Non resta dunque che di sapere se il testimonio annunzi l'av-
 venimento avvenuto, oppure un altro. Tant'è vero, che se fosse
 certo che il testimonio dicesse la verità, sarebbe certa la te-
 stimonianza, e certo l'evento testimoniato, senza che la proba-
 bilità che questo potea avere prima d'accadere diminuiss per
 nulla questa certezza.

Dunque si fa entrare erroneamente nel calcolo la probabilità
 dell'avvenimento, e convien dire che la probabilità cercata sia
 nè più nè meno quella della veracità del testimonio cioè $\frac{9}{10}$.

Quindi la probabilità contraria sarà necessariamente $\frac{1}{10}$ senza
 bisogno d'altro calcolo.

In questa frazione, che esprime la falsità del testimonio, $\frac{1}{10}$
 c'è già compreso tutto ciò che il testimonio, che volesse men-
 tire, sarebbe per fare, cioè la scelta d'un numero diverso dal
 sortito. Il testimonio farebbe questa scelta mosso appunto da
 quel grado di falsità che lo spingesse a mentire, e non ci sa-
 rebbe da cercare altrove la probabilità della menzogna.

Per un accidente, di cui ben presto parleremo, il risultato
 del calcolo del sig. Laplace coincide appunto colle frazioni che

esprimono la veracità o la falsità del testimonio, e però riesce giusto. Ma i principi sui quali è fondato non sono meno erronei.

Secondo questi principi, quando un testimonio annunzia un numero sortito da un'urna, vi si dovrebbe prestare tanto meno fede, quanto più erano i numeri contenuti nell'urna; onde per sapere se un testimonio mi dice la verità o la menzogna quando mi annuncia aver veduto estrarre il detto numero, dovrei prima informarmi del numero delle palle, e se erano molte prestargli poca fede, se erano poche credergli facilmente; il che è del tutto contrario al senso comune.

Che se questo non risulta nel caso sopra esposto e nel computo applicatovi, ciò accade perchè il sig. Laplace calcolò in esso la probabilità, che tra i numeri non usciti il testimonio mentitore avesse scelto il 79, probabilità che non influisce per niente sulla probabilità che il testimonio abbia detto il vero, annunziando il 79, o sulla probabilità che abbia detto il falso. Poichè quand'anco, volendo dire il falso, avesse scelto qualunque altro numero, la sua testimonianza sarebbe stata ugualmente mendace. Si confondono dunque dal signor Laplace due questioni diverse:

I.° Qual è la probabilità che il testimonio abbia detto il falso?

II.° Qual è la probabilità che il testimonio, volendo dire il falso, abbia scelto il numero 79?

La prima è la questione importante, poichè importa di sapere se il testimonio abbia detto il vero o falso: che poi dicendo il falso abbia scelto il 79 o un altro numero, questo è indifferente, e poteva essere indifferente a chi avesse voluto mentire.

Volendo dunque risolvere la prima questione co' principi del sig. Laplace converrebbe moltiplicare la probabilità che

non sia uscito il 79, la quale è $\frac{999}{1000}$, colla fallacità del testi-

monio che è $\frac{1}{10}$, e però quella probabilità sarebbe $\frac{999}{10,000}$.

onde s'avrebbe per la probabilità dell'avvenimento $\frac{9}{1008}$, e

contro la probabilità dell'avvenimento $\frac{999}{1008}$. Quest'ultima fra-

zione esprime, secondo i principi del sig. Laplace, la probabilità che l'avvenimento annunziato sia falso, ed ella poi si suddivide pei 999 casi, ne' quali egli può esser falso, un solo de' quali è il 79 scelto fra i 999 numeri non usciti, onde la probabilità che sia stato annunziato questo piuttosto che un

altro de' non usciti, sarebbe $\frac{1}{1008}$. Ma questa scelta del 79 a

preferenza d'ogni altro de' non usciti non accresce punto nè poco la verità della testimonianza, la quale rimane per con-

seguenza $\frac{9}{1008}$.

E di vero, egli è manifesto che la certezza, che s'esprime coll'unità dee risultare dalla probabilità della verità e dalla probabilità di tutti gli errori possibili e non d'un solo, onde

essendo nel caso nostro la probabilità della verità $\frac{9}{1008}$, e la

probabilità di tutti gli errori possibili, cioè de' 999 casi in cui potè accader l'errore $\frac{999}{1008}$, si ha l'unità colla somma di queste

due frazioni. Non si dee dunque cercare l'unità sommando la probabilità della verità dell'evento colla probabilità d'un solo de' casi erronei possibili qual sarebbe il numero 79 se questo non fosse uscito.

Il sig. Laplace reca un altro esempio del suo calcolo supponendo che il testimonio abbia annunziata uscita la palla bianca da un'urna che ne conteneva 999 nere, ed una bianca.

E la soluzione che dà il sig. Laplace di questo problema è uguale a quella che abbiamo dato noi nel precedente, riu-

scendo a favore della verità del fatto $\frac{9}{1008}$ e contro la verità

— E la ragione si è, perchè il testimonio avendo annunziato
1008

la palla bianca, tutto l'errore è concentrato in questo solo caso, e non è divisibile in 999 casi, come nel precedente. Onde in questo problema il sig. Laplace è obbligato di tener conto di tutto l'errore possibile, mentre nel precedente non tien conto, che d'un solo de' 999 casi d'errore, e quindi il suo caso non comprende tutta la probabilità dell'errore, ma solamente

1

di — di esso.

999

È dunque da considerarsi, che quando si vuol rilevare la probabilità che sia avvenuto un evento attestato, si cerca la probabilità di questo evento particolare; ma quando si domanda la probabilità contraria, non si cerca la probabilità d'un evento particolare, ma la somma della probabilità di tutti gli eventi possibili diversi dall'avvenimento testimoniato: al che pare non abbia posto mente il sig. Laplace ne' due problemi sopraindicati.

Ne' quali problemi si vuole che la verità della testimonianza venga diminuita dalla straordinarietà dell'evento di prima specie, la quale non è una straordinarietà vera, perchè nel fatto è uguale per tutti i casi possibili; e d'altra parte non ha più luogo quando si suppone l'avvenimento straordinario già avvenuto, come ne' problemi indicati, dove il fatto dell'estrazione d'una palla si dà per certo, e l'uscita di qualunque delle palle è ugualmente improbabile, e secondo il modo di parlare del sig. Laplace, straordinario. Essendo dunque dato per certo che l'evento improbabile è avvenuto, quest'improbabilità non può entrare nel calcolo.

927. Il raziocinio del sig. Laplace va zoppicando anche per altre ragioni.

Egli suppone falsamente che la veracità della testimonianza e l'evento testimoniato sieno due avvenimenti, le cui probabilità dipendano l'una dall'altra, come i due numeri nell'estrazione di un ambo. Certo la probabilità d'un ambo risulta dalla probabilità del primo numero moltiplicata per la probabilità

del secondo. Ma la veracità del testimonio ha una probabilità indipendente da quella dell'evento testimoniato, e ciò apparisce manifestamente considerando che supposta certa, cioè $= 1$, la veracità del testimonio, anche l'evento testimoniato è certo qualunque sia la sua improbabilità.

928. Sarebbe diverso il caso se fosse dubbiosa l'esistenza del testimonio, e quindi anche dubbiosa l'esistenza dell'avvenimento complessivo a cui si riferisce la sua testimonianza, cioè se fosse dubbiosa l'estrazione d'una palla dall'urna. Allora si potrebbe ragionar così: quanto è più incerto che sia seguita quella estrazione, tanto è più incerta l'esistenza d'un testimonio di essa. Supponiamo che sia dubbioso il fatto dell'estrazione,

ed esprimiamo questo dubbio colla frazione $= \frac{1}{2}$, e supponiamo

che per altri argomenti sia pure dubbiosa l'esistenza della persona testimonianta, esprimendo anche questo dubbio colla

frazione $\frac{1}{2}$: qual sarà la probabilità che il testimonio sia esistito? Questa probabilità sarà evidentemente uguale ad $\frac{1}{4}$, per-

chè il dubbio del primo evento accresce il dubbio del secondo. Che se oltracciò al testimonio, posto che fosse esistito, non

si potesse attribuire che $\frac{9}{10}$ di veracità, per altri argomenti che

se n'hanno, in tal caso la probabilità dell'evento sarà uguale a $\frac{9}{40}$.

Ora la maniera con cui propone il sig. Laplace il quesito indicato: « qual è la probabilità che sia uscito il numero

79 », preso così nudamente, si può intendere in due modi: poichè 1° può cercarsi tale probabilità supponendosi dubbiosa l'estrazione d'un numero qualunque, e dubbiosa l'esistenza d'un testimonio, e in tal caso la probabilità dell'uscita del 79 dee certamente essere il prodotto, come dicevamo, della probabilità dell'estrazione, della probabilità dell'esistenza del testimonio e della probabilità della veracità del testimonio stesso, perchè il 79 non può essere testimoniato con verità se non a

condizione che l'evento dell'estrazione sia certo, che sia certa l'esistenza del testimonio, e che questo abbia detto la verità. Che se oltre di tutto ciò fosse incerta, per altri argomenti, anche l'esistenza della stessa testimonianza, converrebbe di più far entrare nel calcolo la frazione che esprime la probabilità della testimonianza. Ovvero 2° può cercarsi tale probabilità, supponendosi certo tanto l'evento dell'estrazione d'un numero qualunque, quanto l'esistenza del testimonio e quella della testimonianza, e in tal caso la probabilità dell'evento equivale nè più nè meno alla veracità del testimonio, senza che possa entrare nel calcolo la probabilità dell'evento, che è certamente avvenuto, e il testimonio verace non fa che determinare come sia avvenuto tra i diversi modi in cui poteva avvenire. Di conseguenza l'improbabilità dell'evento non può esser che uguale alla frazione che indica la falsità del testimonio.

929. Rimane a vedere se il principio stesso da cui movo il sig. Laplace si possa applicare a rilevare il valore delle testimonianze.

E il principio per se stesso considerato è giusto, cioè è vero che « qualora ad un dato evento si possano assegnare più cause, la probabilità di ciascuna è uguale ad una frazione il cui numeratore sia la probabilità di una di esse, e il denominatore sia la somma della probabilità di tutte ». Ma che questo principio si possa applicare e rilevare il principio delle testimonianze, questo da noi si nega. E veramente le cause possibili d'una testimonianza altro non sono che la veracità e la falsità del testimonio; ora quando ho trovato la probabilità della testimonianza vera, ho trovato quel che cercavo, e non ho più bisogno di ricorrere alla probabilità della testimonianza falsa, che non è altro se non quel che manca alla prima per formare la piena certezza. Quando dunque le cause possibili sono diverse, quel principio ha benissimo luogo; ma quando l'una di esse non è che il contrario della prima, quel principio non ha luogo, a meno che non si muti la questione, come abbiain detto, e invece di cercarsi semplicemente la probabilità dell'errore, non si cerchi la probabilità di un errore in confronto di tutti gli altri errori possibili, e non in confronto della verità della testimonianza.

XI.

DELLA TRADIZIONE ORALE E DELLA TRADIZIONE MONUMENTALE.

930. Tutte queste considerazioni riguardano i *testimoni immediati*, cioè quelli che attestano delle proprie percezioni.

Tali attestazioni si fanno per via di segui, i quali sono, come abbiain veduto, per gli uomini a cui l'attestazione è fatta, altrettante percezioni, per mezzo delle quali essi intendono le percezioni altrui loro attestate. Per lo più sono segui dell'udito e della vista, lingue e scritture; i primi passeggeri, i secondi permanenti, più o meno secondo la durezza della materia nella quale sono impressi.

931. La *tradizione orale* ha i suoi vantaggi sopra la *tradizione scritta*, e questa ha i suoi sopra di quella: le due tradizioni unite cospirano a conservare il deposito della verità nel genere umano.

La tradizione orale si vantaggia sopra la scritta, come quella che suol essere più circostanziata (chè lo scriver tutto è impossibile), più naturale, più viva, e quindi più atta ad imprimerli nella memoria, e a tramandare non solo i concetti, ma gli stessi sentimenti ed affetti. Ma essa ha lo scapito d'esser meno fedele della scritta, meno inalterabile, soggetta alla continua azione dell'immaginazione e della passione, affidata alla memoria, la quale non solo è labile, ma anco sguernita di riprove e di guarentigie. Inoltre, la testimonianza orale si trasmette da individuo a individuo, e però se una notizia diviene antica, moltiplicandosi i depositari di essa e la serie de' testimoni, cresce la probabilità ch'ella subisca alterazioni, e divien meno certa.

All'incontro la tradizione scritta dura inalterata de' secoli, specialmente se scolpita ne' marmi o ne' metalli, e però non ha bisogno d'una successione di testimoni; chè il testimonio che visse dieci secoli prima della presente generazione e lo stesso che attesta ai presenti col monumento da lui eretto, o collo scritto da lui lasciato, e che continua a parlare fino che questo scritto si conserva.

Che se di questi monumenti scritti, che attestano un antico

fatto, si conservi una serie o catena che di secolo in secolo risalga fino all'età del fatto, questa serie non diminuisce, ma accresce e conferma la veracità e l'autenticità del primo e più antico monumento.

Se poi i primi e originali monumenti sono periti, come suol avvenire principalmente rispetto ai manoscritti, quelli che restano si devono riguardare come anelli tradizionali, e dove si possa verificare la genealogia de' manoscritti, l'autorità riesce maggiore, quant'è minore il numero de' manoscritti ricopiati successivamente gli uni dagli altri.

All'Arte critica spetta il discutere minutamente della sincerità de' monumenti scritti, della fedeltà con cui questi vengono riprodotti, degli errori che vi si possono insinuare, del modo di emendarli ecc.

932. La tradizione orale, che qualora si considera come un semplice mezzo di trasmettere le notizie da un uomo all'altro pel corso del tempo, soggiace a molte circostanze che ne diminuiscono il valore, riprende forza ammirabile, se sia sorretta da diversi ripieghi e spediti co' quali ella può avvalorarsi. Noi n' accenneremo cinque per saggio.

1° Quando le tradizioni orali non sono affidate a sculpici individui, ma ad intere società, allora acquistano più di valore, più che queste sono numerose. Laonde come le tradizioni famigliari durano di più e s'alterano meno delle individuali, così le tradizioni affidate ad un intero popolo (1) sono immensamente più degue di fede delle famigliari; chè quanti sono gli individui di quel popolo, tanti sono i testimoni di esse, tanti i loro custodi pronti a riprendere coloro che nella tradizione ricevuta qualche cosa innovassero, o ne dessero pure il sospetto.

La probabilità poi di queste tradizioni diviene somma, allorchè sia istituito nella nazione un corpo di persone le più intelligenti ed eminenti a conservarne intemerato il deposito ed a impedirne ogni alterazione, specialmente che un tal corpo di

(1) Possono ricevere alterazione ne' principi, quando i fatti tradizionali non sono ancora diffusi e noti chiaramente a tutti, e il tempo che s'impiega in questa prima diffusione è l'epoca de' miti.

persone suol avere tutto l'interesse di conservare gelosamente quel deposito, dal quale dipende la sua esistenza e la sua autorità.

2° Efficacissimo mezzo con cui si conservano intatte certe tradizioni, sono le lingue; chè in queste giacciono consegnati molti fatti e molte opinioni, come il primo forse di tutti osservò Giambattista Vico; e le lingue sono trasmesse con facilità e fedeltà alle rinascenti generazioni, e la facoltà memorativa non viene mai meno ad esse, perchè sempre esercitata, nè gli accidenti straordinari od ordinari che le modificano cangiano gli elementi loro radicali più durevoli d'ogni solido monumento.

3° Che anzi questa tenacità e durezza de' linguaggi prestò a primitivi uomini un ammirabile spediente per tramandare e conservare ai posteri gli storici avvenimenti, pigliando i monumenti indistruttibili della natura come testimoni de' fatti. Chè appunto così le montagne, i fiumi, le selve, le fonti divennero ai più lontani altrettante memorie storiche mediante i nomi ad essi imposti, e così pure i primi mortali scrissero, per così dire, i fatti più memorabili, i nomi degli eroi, gl'imperi caduti o nascenti, e i cataclismi della natura nelle costellazioni celesti (1).

4° Ne' costumi, ne' riti e formole religiose sono del pari scritte più fortemente che nel granito, e conservate molte opinioni e storiche tradizioni: ed anche quando ne va perduta la memoria, i costumi e i riti rimangono come scritture non più lette nè intese comunemente, ma che si possono tuttavia leggere o interpretare, più o meno, dalla sagacità di coloro che vi si applicano.

5° Finalmente molte opinioni e tradizioni costituiscono le basi su cui riposa l'organismo delle nazioni e degli stati, e in tal caso la politica e la pubblica forza concorrono a mantenerle e a tramandarle.

(1) Francesco Bianchini, uno de' primi nella sua Storia Universale tratta da' monumenti, illustrò questo concetto.

DELLA COMUNICAZIONE DEL SAPERE PER VIA D'UNANIME CONSENSO.

933. Abbiamo fin qui considerata la comunicazione delle notizie di uomo a uomo sotto due aspetti, d'*insegnamento* e di *testimonianza*. Consideriamola ora sotto l'aspetto di *consenso*.

SCOLIO.

Pochi anni sono un celebre scrittore francese movendo dal principio generale, che « ogni uomo si può ingannare », deduceva che non si desse alcuna vera certezza se non mediante il consenso di molti, ed anzi del genere umano, come egli diceva, o, come diceva pure in altri luoghi, dell'umanità (1). Si cade nel sofisma ogniquale non si determinano i confini del principio che si assume. Il principio che « ogni uomo è fallibile » ha de' confini: non essendo l'uomo fallibile in tutto, chè in certe cose la natura lo protegge da errore (*Ideol.* 1245-46); in altre lo può proteggere la sua retta volontà: in nessuna è veramente necessitato a un error formale, niente potendo forzarlo a dare un consenso pieno a ciò ch'egli non sa con certezza.

(1) Il consenso degli uomini in generale, e il testimonio della natura umana sono concetti diversi. Gli uomini, quanti sieno, si possono ingannare: l'umanità, ossia la natura umana non s'inganna mai. Ma questa è appunto la questione: « Quando oîd che dicono gli uomini sia un pronunciato dalla stessa umanità, a quando non sia? ». Per fare una tale distinzione convien ricorrere ad un altro criterio, a però il consenso degli uomini non può mai essere il vero ed ultimo criterio, della verità. Il signor De La Mennais confondeva questi due concetti, e talora ne introduceva un terzo, quello della ragione universale, che contrapponeva alla ragione individuale. Il considerare la ragione universale come una collezione di tutte le ragioni particolari proveniva manifestamente dalla filosofia sensation, la quale pretendeva che gli universali sieno collezioni d'individui; fatto sta, che se per ragione universale s'intende la ragione in senso obiettivo, la ragione universale è partecipata da ogni individuo. Se poi s'intende in senso subiettivo, la ragione universale non o'è, ossia è un astratto, che non si può consultare, a cui non si può appellare.

Tuttavia per l'imperfezione della sua volontà avviene che talora l'uomo si perda in un labirinto d'opinioni false e di errori, donde non sa più trovare l'uscita.

Ridotto a questo stato, uno de' più semplici e sicuri mezzi per rettificare le proprie opinioni è quello di confrontarle alle opinioni degli altri, e ciò pel principio: « che la natura dell'uomo essendo fatta per la verità, e l'errore essendole accidentale e stranaturale, è sommamente improbabile che molti uomini cadano nello stesso errore ». Così il comun sentire diviene veramente la tessera e il paragone del sentire particolare o individuale (*Ideol.* 1155-1157).

934. Al qual proposito conviene considerare che il consenso di più uomini in una sentenza è più autorevole:

1° Quanto più quegli uomini si conoscono avere attitudine a giudicare della materia di cui si tratta;

2° Quanto più quegli uomini giudicano indipendentemente l'uno dall'altro; chè se giudicassero in un modo uniforme per esserci stata una causa che a ciò li piegò, avrebbe men valore il loro consenso.

Così dieci uomini educati alla medesima scuola se consentono nelle sentenze di quella, costituiscono un'autorità assai minore d'altri dieci pure consenzienti, probi e dotti egualmente, ma di scuole diverse. — E questa regola conviene che stia presente agli scrittori che vogliono provare le loro sentenze con autorità accumulate, come fa un gran numero di Moralisti: chè più scrittori della stessa scuola hanno l'autorità della scuola, non più:

3° Quanto i consenzienti sono più disinteressati, hanno pronunciato dopo maturo esame, e non sono contraddetti da altri, e finalmente

4° Quant'è maggiore il loro numero.

935. Se l'opinione è universale nella classe di quelli che sanno giudicare, e questi sono moltissimi, il valore del consenso è massimo.

Il consenso poi del genere umano è un criterio, rigorosamente parlando, irreperibile; chè non si può raccogliere il voto nè della massima parte degli uomini defunti, nè della massima parte dei presenti, nè molto meno dei futuri.

Tuttavia sopra molte verità importanti si può trovare un consenso d'un certo numero d'uomini viventi in tutti i secoli, un consenso di molti viventi in tutte le nazioni, o in molte di esse, se si sanno bene interrogare, e un consenso così moltiplice e universale dee riputarsi uno de' più grandi segni esterni della verità; chè la probabilità d'uno stesso errore preso da tanti e così diversi testimoni, è infinitesima e si può trascurare, essendo assai più improbabile che tanti convengano nello stesso errore, di quello che sia improbabile che una sterminata quantità di dadi gettati in aria ricadano tutti sulla stessa faccia e presentino lo stesso numero.

956. E tuttavia questa improbabilità diminuisce di lunga mano, se la materia sopra la quale si raccoglie il consenso non è di quelle, intorno alla quale gli uomini si pronunciano col proprio giudizio, o coll'istinto della propria intelligenza, ma di quelle che hanno ricevuto dalla scuola de' loro padri, nel qual caso conviene applicar la regola data di sopra; chè tutto il genere umano si riduce a poche stirpi fondate da pochi capi, da' quali furono istituiti i figliuoli, onde le tradizioni passarono di generazione in generazione, non per via di giudizi propri d'ogni generazione, ma in gran parte per via di credenze prestate alle parole dei padri, e accadde così che l'errore dell'idolatria si rendesse quasi universale, benchè ci concorressero anche gl'istinti uniformi dell'umana natura, divisa dal Creatore.

Laonde il consenso degli uomini in quelle cose che affermano tutti d'accordo per un atto della propria intelligenza ha un valore infinitamente maggiore del consenso degli stessi uomini in quello che attestano per via di credenze ricevute, e di memoria in memoria tramandate.

Ora quanto più cresce il numero degli uomini, di cui si chiede la sentenza, tanto più si restringe la sfera delle cose sulle quali sono in grado di darla: e se si vuole la sentenza di tutto approssimativamente il genere umano, questa non può cadere che su' principi i più elementari della ragione che costituiscono quel che si chiama *sensu comune* (*Ideol.* 1143-4147).

937. Conviene qui nondimeno avvertire, che l'uomo conosce per una cognizione diretta e quasi per un istinto dell'intelli-

gezza e del cuore, in un modo alquanto indeterminato, molte cose appartenenti a un ordine sublime, a ragion d'esempio d'avere in sè qualche cosa d'immortale, d'essere destinato a una vita futura, d'avere obbligazioni morali, esserci Iddio, ed altre somiglianti, che sembrano a primo aspetto un risultato di profonda speculazione. Alla natura umana è data una via più spedita e immediata di pervenire, con un raziocinio sintetico ed occulto, a tali verità (*Psicologia* 1479-1484; 1668-1725), onde il genere umano consente in queste non solo per averle ricevute da un'antica tradizione, ma anche per un'apprensione, quasi intuitiva; e però a tali verità, se gli sono proposte esplicitamente, non ripugna, anzi dà pronto l'assenso, quasi a cose che sapesse già prima egli medesimo. Laonde anche in queste cose il consenso generale degli uomini può e dee avere peso grandissimo.

938. Da tutto questo possiamo raccogliere:

1° Le semplici tradizioni, che non convengono colla ragione, nè sono confermate dagli istinti razionali della natura umana, ma ciecamente si tramandano di padre in figlio, benchè molto estese e durevoli per molti secoli, non hanno alcuna autorità;

2° Se sono tradizioni di fatti, non sono prive d'autorità; e purgate dalla critica, ne possono avere una assai grande;

3° Il consenso di tutti gli uomini o di moltissimi è un segno indubitato di verità in tutte quelle cose che non eccedono la sfera del senso comune, comprese quelle sulle quali gli uomini si formano una sentenza uniforme per istinto razionale che li solleva a toccare alcune verità sublimi riguardanti Iddio, l'altra vita e la loro destinazione;

4° Ogniquale volta ci può esser dubbio nella rettitudine di un raziocinio, nell'esecuzione di un calcolo, nel rilievo di ciò che dà la percezione e l'osservazione, e insomma nel legittimo uso ed andamento di qualunque delle facoltà razionali adoperate da un uomo particolare per giungere a qualche risultato, è un mezzo utilissimo e di tutti efficacissimo il ricorrere ad altri uomini, capaci di rifare quel raziocinio o quel calcolo, o di percepire e osservare il medesimo fatto; chè la stessa operazione razionale fatta da più uomini separatamente col medesimo

ROSMINI, *Logica*.

27

risultato, è certa prova, che non si commise errore nel fare quell'operazione. E più sono gli uomini, che rifacendo la stessa operazione razionale (nella quale non si esclude l'uso dei sensi) pervengono alla stessa conclusione, più se ne conferma la certezza, rendendosi fuor di misura improbabile che molti sbagliino allo stesso modo, e giungano allo stesso errore. Se però l'osservazione o il raziocinio è difficile, conviene che gli uomini chiamati a darci la prova sieno esercitati in quella materia di cui si tratta.

D)

DELLA COMUNICAZIONE DEL SAPERE PER VIA D'AUTORITÀ.

939. Finalmente la comunicazione delle notizie d'un'intelligenza ad un'altra per via di segni, dee considerarsi sotto il concetto d'*autorità*.

Propriamente parlando non c'è vera autorità, se chi comunica le notizie non è infallibile. Poichè il concetto rigoroso d'autorità importa l'obbligazione di dare il consenso a ciò che viene comunicato, e niuno può essere obbligato a dare un pieno consenso se non alla verità assoluta, che non si ha che in questi tre modi: per *apprensione immediata*, per *dimostrazione* e per *autorità infallibile*.

Ora non c'è autorità infallibile, se non quella di Dio, e quella che è comunicata da Dio; non avendovi ripugnanza, che Iddio comunichi la propria infallibilità ad enti finiti, benchè di natura loro fallibili.

L'altre autorità umane si dicono così impropriamente: e non c'è obbligazione di creder loro pienamente e ciecamente, e in faccia loro rimane sempre libero il raziocinio d'ogni individuo, benchè possa esserci qualche volta obbligazione o consiglio, di dare alle loro decisioni un pieno *assenso pratico*.

940. Ma sovente il raziocinio stesso c'inclina a convenire nelle sentenze di certi uomini periti, esercitati e dotti in favore de' quali sta la presunzione che il risultato de' loro ragionamenti ed operazioni razionali sia più sicuro e più certo che quello de' nostri.

1° Nelle cose dunque d'esperienza e di prudenza è ragionevole e giusto deferire alla sentenza de' più vecchi e de' più esperti in qualunque genere di cose.

SCOLIO.

L'Arte pedagogica dee temperare la baldanza giovanile, insegnando alla tenera età a fare gran conto e stima dell'età senile e a credere all'altrui esperienza, diffidando di sé ogni qualvolta ne paia il contrario.

941. 2° Nelle cose scientifiche conviene ascoltare di preferenza quelli che in ciascuna scienza si conoscono istruiti e consumati, specialmente avendo il suffragio d'una meritata celebrità.

942. 3° Nelle cose appartenenti alla giustizia ed alla vita morale, convien cercare il consiglio e la disciplina di uomini eminenti per integrità di giustizia e specchiata probità e religione.

SCOLIO.

Il *rispetto* professato a questi eccellenti è imposto dalla logica, e tanto più è commendevole, quant'è più grande: esso lega gli uomini con vincoli dolci ed utilissimi, e il suo venir meno, è un segno certo della corruzione delle società.

Nondimeno questo ragionevole e doveroso sentimento del rispetto, e questa deferenza alla sentenza de' migliori non impedisce l'uso del raziocinio, che rimane libero. Ma quella specie d'autorità dee prendersi a scorta in questi due casi: quando manca il raziocinio, o quando il raziocinio rimane dubbioso od oscuro. Negli altri non è inutile tuttavia: chè obbliga l'uomo a cui pare avere ragioni da contrapporre, a usare certe maggiori cautele che sono le seguenti:

a) persuadersi che il proprio raziocinio può essere in qualche parte sbagliato;

b) riandarlo tutto con nuova diligenza e imparziale amore del vero;

c) se tuttavia il proprio raziocinio sembra efficace, ricorrere ad altri, che anch'essi il rifiutano. Usate queste o simili diligenze, la ragione dee prevalere all'umana e fallibile autorità (*Tratt. della Cosc.* 750-779).

943. 4^a Le sentenze altrui, specialmente d'uomini grandi, prestano un altro utilissimo vantaggio a chi le ascolta con riverenza, e sa approfittarsene, eziandio quando non sono al tutto vere, ed è che fanno pensare, e svegliano nella mente concezioni feconde d'altre verità.

944. Dalle quali cose si può conchiudere, che l'uomo savio dee esser geloso della *tradizione del sapere*, acciocchè il deposito di questa ricevuto dai padri, disprezzato, non si perda, o si dimentichi in alcuna sua parte, ma si conservi con gratitudine e s'accresca.

SCOLIO.

Riguardo a questo precetto differiscono assai il Bacone e il Galileo: il primo, che nulla inventò di novo, molto distrusse ed ispirò il disprezzo degli antichi; il secondo, che di tante scoperte arricchì il mondo, inseguiva « che le opinioni degli antichi non si devono di primo passo disprezzare, ma solamente si vogliono assoggettare a rigoroso esame per assicurarsi se combaciano col regolo della natura ». È da rammentarsi, che molte di quelle cose che furono dette « farfalloni degli antichi », si trovarono poi tutt'altro; e come di que'farfalloni, trovati poi verità, fu fatto un libro, così se ne potrebbero fare ancora tant'altri.

Alla succitata sentenza del Galileo conviene accoppiare quest'altra del medesimo « che l'occuparsi sempre e il consumarsi sopra gli scritti d'altri senza mai sollevar gli occhi all'opere stesse della natura, cercando di riconoscere in quella le verità già ritrovate e d'investigare alcuna delle infinite che restano a scoprirsi, non farà mai un uomo filosofico, ma solamente uno studioso pratico negli scritti in filosofia ».

B.

DELLE NOTIZIE CHE SI CAVANO DA NUOVE PERCEZIONI.

945. Dopo aver noi parlato del primo fonte del sapere, cioè del *linguaggio* con cui l'uomo si mette in comunicazione colla società, dobbiamo passare al secondo, cioè alla *percezione* con cui si mette in comunicazione colla natura.

. I.

DUE EFFETTI DELLE PERCEZIONI — PERFEZIONANO LE FACOLTÀ PERCETTIVE E SOMMINISTRANO MATERIA AL CONOSCERE.

946. La *percezione* per se stessa è infallibile, non però l'*osservazione* che l'uomo fa su di essa o sulla cosa percepita, quand'egli se ne rende consapevole, o la comunica altrui. Questa osservazione prossima più o meno alla percezione, è veramente una riflessione; ma noi non la divideremo qui dalla percezione, essendo quella che fa entrare la percezione nella sfera delle cognizioni consapevoli.

Dicevamo, che la sola percezione somministra all'intelligenza la materia, e fa che il conoscere non sia puramente formale e indeterminato, ma materiale, determinato e positivo.

Quanto più l'uomo ha percezioni e le osserva in se medesimo, tant'è maggiore la ricchezza della materia data alla sua intelligenza.

La ripetizione di certe classi di percezioni accompagnate dall'osservazione, perfeziona probabilmente il senso a cui quelle percezioni appartengono, ma certo in un grado molto maggiore perfeziona la facoltà d'osservare rendendola più pronta e sagace. Così la vista dell'incisore di gemme sembra più acuta, il tatto de' ciechi, l'odorato de' selvaggi mostrasi d'una mirabile sagacità (*Ideol.* 896-899). L'istinto sensuale è più pronto e più attivo, più che s'esercita con cert'ordine: come l'esperienza dimostra negli uomini abituati alle dilettazioni e stimoli sensuali.

Ma non è del perfezionamento della facoltà, che vogliamo qui parlare; ma sì della materia che viene somministrata all'intelligenza.

II.

LE SCIENZE DE' REALI NON SI POSSONO FORMARE
SE NON SE NE POSSIEDE LA MATERIA.

947. Una delle cause che hanno ritardato il progresso delle cognizioni per secoli, si fu il tentativo d'erigere un edificio talor anche colossale senza possedere la *materia* necessaria con cui costruirlo.

Quindi la regola più sopra indicata: « Lo scienziato non presume di ridurre a compiuto sistema qualche genere di cognizioni prima di possederne tutta la materia necessaria. Giustamente il Bacone rassomiglia alle tele di ragno i lavori degli scienziati che fanno altramente (1): e qui ritorna pure l'avvertimento del Galileo: « Non bisogna formarsi architettonicamente nel proprio cervello il sistema delle leggi della natura e poi pretendere, ch'ella ci debba ubbidire; perchè le chimere del nostro cervello non hanno ragione nelle sue dimostrazioni: le immaginazioni non dimostrate nè dimostrabili restano sempre tali. Bisogna non figurare le cose quali bisognerebbe che elle fossero per servire al nostro proposito, ma accomodare i nostri propositi alle cose quali elle sono ».

III.

DELL'OSSERVAZIONE SULLE PERCEZIONI NATURALI.

948. Ci sono due classi di percezioni, le *naturali* e le *artificiali*. Cominciamo dalle prime.

Sono innumerevoli le percezioni naturali d'ogni uomo; pure la maggior parte restano inutili pel sapere, perchè non vi si dà attenzione, non si raccolgono e mettono a profitto con una vigilante e sagace osservazione. Quest'è la differenza tra il filosofo e l'uomo volgare: tutti due percepiscono ugualmente il

(1) *Qui tractaverunt scientias aut empirici aut dogmatici fuerunt. Empirici, formicæ more, congerunt tantum et utuntur: rationales araneorum more, telas ex se conficiunt. Apis vero ratio media est, quæ materiam ex floribus horti et agri elicit, vel tamen eam, propria facultate, vertit, ac digerit. Novum organum. L. I.*

mondo, ma l'uno *osserva* con diligenza ciò che *percepisce* e lo sottomette alla *riflessione*, l'altro non l'osserva, e per mancanza di riflessione non ne cava illazioni.

949. E qui si noti un errore di metodo nel quale cadono spesso anche quegli, che coltivano le scienze. L'uomo naturalmente inclina più al *ragionare*, che all'*osservare*: e volendo arrivar subito al più dilettevole esercizio di sue facoltà e raccoglierne i frutti, trascura l'osservazione.

Ma ci hanno *scienze di percezione*, il punto di partenza delle quali sono le cose percepite: se dunque manca a queste l'*osservazione*, manca il loro principio.

Nello studio dunque di queste scienze è necessario, « non istituire alcun ragionamento, che non mova da un' accurata osservazione della percezione e della cosa percepita; e però porre la prima e principal cura in questa osservazione medesima, sulla quale dee crigersi la scienza ».

950. Dal qual principio deriva il criterio, con cui si possono mettere alla prova le dottrine che a tali scienze appartengono, per conoscere se sono vere o false, solide o insussistenti, e questo si è « ricondurre tutti i ragionamenti alla percezione della cosa e riconoscere se da questa legittimamente derivano ».

L'esperienza dimostra che tutti gli uomini sanno più o meno ragionare, ma non sanno osservare: e la maggior parte de' ragionamenti non sono sbagliati per la forma logica, ma perchè l'osservazione accurata non li sorregge, e quando dovrebbero mover da questa, movono in quella vece da supposizioni, o principi astratti, che malamente si surrogano ai dati mancanti dell'esperienza.

951. L'osservazione è *interna* od *esterna*.

L'osservazione interna ha per sua materia l'intuizione, e gli oggetti intuiti, i sentimenti, le percezioni e tutto ciò che l'uomo percepisce in se medesimo. Quindi l'osservazione interna è il fonte delle prime scienze filosofiche, quali sono l'Ideologia e la Psicologia.

L'osservazione esterna è il punto di partenza di tutte le scienze fisiche.

A un tal principio messo fedelmente in pratica si devono ascrivere i mirabili progressi delle fisiche e delle meccaniche ne' tempi moderni: per lo contrario fu trascurata l'osservazione interna, onde accadde che le scienze che a quella si appoggiano non progredirono del pari. E quello che più dee far meraviglia si è il vedere che tali scienze furono anzi immiserite e riempite di superficialissimi pregiudizj da quegli stessi, che proclamavano con più d'ostentazione il metodo osservativo e sperimentale. La ragione fu, ch'essi pregiavano l'*osservazione esterna*, ma non conoscevano l'*osservazione interna*. Predicavano e celebravano l'osservazione in generale, ignorando quella specie d'osservazione che sarebbe stata loro opportuna. Non avendo dunque posto l'animo che all'osservazione esterna, che vale per le sole cose materiali, non per lo spirito, accadde loro: 1° d'isterilire le scienze metafisiche rigettando alcune cose che l'osservazione esterna non dava; 2° di materializzarle, e guastarle, trasferendo nella sfera delle cose spirituali quello che era lor dato dall'osservazione esterna e non poteva appartenere che alle materiali.

I filosofi di cui parliamo si limitarono talmente all'osservazione esterna, che alcuni di essi giunsero a negare l'interna, e fu bisogno affaticarsi a dimostrare che anche questa ci potea essere.

932. L'osservazione interna è più difficile e delicata dell'esterna: l'uomo ha bisogno di grande vigilanza su di sè per cogliere gli sfuggevoli fenomeni del suo spirito: talora non può coglierli direttamente o deve indurli per via indiretta: solo con questo *modo indiretto* d'osservazione o piuttosto d'induzione egli trova la natura della materia e quella del sentimento animale, spogliando l'uno e l'altro degli elementi intellettivi ch'egli v'aggiunse nol percepirli.

E qui convien notare che la difficoltà dell'osservazione interna e dell'arte di farla servire alla scienza non nasce solo dalla qualità de' fatti, talora *tenui*, talora *sfuggevoli*, talora *complessivi* (i quali non si possono semplificare senza distruggere) come sarebbero le *funzioni* dell'animalità; ma ancora da questo,

che le stesse facoltà intellettive, che s'adoprano nell'osservare aggiungono del proprio alla cosa osservata, onde, per conoscere questa nella sua purità, dee sopravvenire una *riflessione critica*, che spogli la cosa osservata di tutto ciò che ci ha messo la stessa osservazione; allora la cosa rimane inosservata e inosservabile, e pure il pensiero intende che così ella dee essere e così è. Questo è uno svestirsi che fa il soggetto di sè medesimo, di più è uno svestire la cosa osservata sì di quello che ci ha posto il soggetto, e sì ancora della stessa oggettività; per la qual via si perviene ad averla svestita delle altrui forme, che è il passo più arduo dell'osservazione filosofica.

953. Finalmente il filosofo che tratta delle scienze fondate sull'osservazione interna trova gran difficoltà a farsi intendere per quanto procuri di parlare esattamente, perchè il mondo interno non ha un vocabolario così fisso e ricco come il mondo esterno; e però gli riesce sommamente malagevole trovare "il modo di dirigere l'attenzione di quelli a cui parla sui fenomeni interni de' quali parla. Coloro che l'ascoltano per intenderlo, devono rientrare in se medesimi e trovare in sè que' fatti o que' fenomeni osservati ed espressi dal filosofo; ma in quella vece credendo essi di porre l'attenzione su quelli, ne osservano degli altri; e così chi parla e chi ascolta non s'intendono. Il che nasce dall'inefficacia delle parole e dalla difficoltà di rilevare con sicurezza quali sieno i fatti che esse esprimono; chè l'uomo non può legarli alle parole se non facendo uso della stessa osservazione interna; laddove i fatti esterni s'intendono legati ai vocaboli in più modi, cioè in tanti, in quanti si percepiscono co' vari organi sensori.

IV.

DELL'OSSERVAZIONE DELLE PERCEZIONI ARTIFICIALI — ARTE DI SPERIMENTARE. (Psicol. 1098 e seg.).

954. Le osservazioni artificiali sono le *sperienze*. Coll'arte di sperimentare l'uomo costringe la natura a manifestare i fatti ch'ella nasconde.

I fatti che si vogliono rilevare mediante le sperienze sono

i generali e costanti da' quali dipendono tutti gli altri, e si considerano come cause degli altri.

955. L'osservazione interna si chiama anche soggettiva, l'esterna estrasoggettiva: la prima porge alla mente ciò che appartiene al soggetto, cadendo l'atto d'osservare sul sentimento interno, che non è patente se non all'uomo che l'ha, e a nessun altro: la seconda cade su di ciò che somministrano gli organi sensorj esterni, di cui tutti gli uomini sono forniti, e tutti possono essere testimoni.

Le esperienze non hanno gran luogo nella prima, nella seconda spaziano amplissimamente.

956. L'osservazione soggettiva è sola quella che dà una cognizione *positiva delle cause*; chè il soggetto, principalmente se intelligente e libero, è vera causa benchè finita.

957. I fatti primigenj, generali e costanti si considerauo da' fisici come cause, perchè dappertutto dove s'abbia dimostrato esserci quel fatto, e le circostanze da esso volute, ne seguono certi altri fatti. Reputare i fatti generali vere cause sarebbe incorrere nel sofisma *post hoc, ergo propter hoc*; ma il fisico le chiama cause, perchè approfittandosi della loro costanza, se ne impossessa e fa nascere gli effetti che brama; p. e. quando il chimico è venuto a conoscere che mescolato un volume d'ossigene, e due d'idrogene, e appiccato fuoco al mescuglio, sparisce i gaz, comparisce l'acqua, egli trova d'avere in sua balia la virtù di produrre l'acqua, e quindi dice, che la causa dell'acqua è quella combinazione, quelle affinità ecc. Nello stesso tempo egli non ignora, che in tutto ciò che porge l'osservazione esterna non c'è mai una vera causa (1).

L'arte dunque d'esperimentare si riduce « a collocare de' corpi, *piccoli o grandi*, in certe posizioni reciproche, e osservare quali azioni e modificazioni succedono »: e quindi l'abilità d'osservare la natura esterna si riduce a sapere scegliere i

(1) Che un corpo possa agire sopra un altro da cui sia diviso pel vuoto, parca così assurdo al Newton che dicea: « non poter egli persuadersi che ciò potesse entrare in una mente sana e data alle filosofiche ricerche ». V. Lett. III al Bentley. Il grand'uomo conveniva con Aristotele e cogli Scolastici, pe' quali era un assioma: *non datur actio in distans*.

corpi, separarli, combinarli in proporzioni e modi opportuni all'intento, ed osservare gli effetti costanti, che risultano da quelle combinazioni e collocazioni.

958. 1° La prima cosa in cui spicca la sagacità dell'esperimentatore è quella di saper prefiggersi lo scopo che vuol ottenere coll'esperienza, l'effetto che vuol rilevare: quest'effetto dee essere importante per la sua costanza e universalità e per le utilità, che se ne deducono, di modo che si possa chiamare una legge.

2° Ma ottenere un dato effetto costante sarebbe inutile (chè inverso tutti gli effetti della natura sono in qualche maniera costanti), se non si sapesse determinare, quali combinazioni e posizioni sieno state esclusivamente necessarie ad ottenerlo. Le posizioni, le combinazioni, le circostanze, che hanno preceduto l'effetto, non erano forse tutte, nè tutte egualmente condizioni necessarie a produrlo. Appartiene dunque alla sagacità dell'esperimentatore il rinovare, per via di prove, e di esperienze ripetute, tutte le circostanze indifferenti all'ottenimento dell'effetto, per definire con precisione e indicare quelle sole che sono necessarie alla comparsa dell'effetto: di più conviene ch'egli investighi quale sia la loro combinazione a ciò necessaria coll'esclusione d'ogni altra combinazione: di più, che ritenute tutte le circostanze necessarie, determini la quantità di ciascuna, e in che proporzione ciascuna, e ciascuna quantità di esse, concorra all'effetto; e se questo s'ottiene per diverse combinazioni, quali queste sieno, e quale sia la combinazione migliore o più facile o più spedita, o più economica per ottenerlo.

959. 3° L'esperimentatore non solo dee saper eliminare tutti quegli elementi, corpi composti e semplici, posizioni reciproche, combinazioni ecc. che sono inutili all'effetto cercato, ma di più saper indicare quelli che lo impediscono, che lo alterano, che lo modificano.

960. 4° Finalmente, distinti gli elementi e le combinazioni, le circostanze, le quantità, che sono indispensabili all'effetto, e che perciò si considerano come cause di questo, distinte e separate quelle, che si sogliono mescolare colle precedenti, e che tuttavia non influiscono menomamente a produrre l'effetto, e

perciò non sono, nel senso de' fisici, cause, benchè per lo più s'accompagnino, e non si possano da quelle che sono cause separare senza grande industria: distinti e determinati bene gli elementi che impediscono, alterano o variano l'effetto e che facilmente s'intromettono e mescolano insieme con quelli che veramente lo producono od occasionano: fissati i modi costanti d'operare di questi ultimi, e di altresì di quelli; l'esperimentatore deve misurare anco la *quantità dell'effetto* in proporzione di quella delle sue cause, e trovare le leggi, secondo le quali varia questa quantità o varia anche quella proporzione.

La scienza e l'arte d'esperimentare ha le sue regole medie dipendenti da' principi più universali della Logica. Cominciamo ad accennar quelle che devono governare le ipotesi.

V.

DELLE IPOTESI.

961. Fu parlato assai contro le ipotesi: alcuni pensatori mediocri le proscrissero: i sommi non mai.

Ci hanno delle ipotesi che si fanno prima degli sperimenti, e delle altre che si fanno dopo gli sperimenti e in gran parte risultano da questi.

Le ipotesi sono necessarie a farsi prima degli sperimenti, come quelle che devono dirigere gli sperimenti medesimi. L'esperimentatore deve concepire i diversi modi, ne quali potrebbe essere la cosa ch'egli vuol verificare o rilevare, e incominciando dai *modi più probabili* dee disporre l'esperimento in modo da osservare, se vengono confermati dal fatto: di mano in mano escludendo quelli che non ricevono conferma, perviene a trovare quello che veramente è, allora cessa l'ipotesi cambiando in una verità scoperta (1).

(1) Ecco come il Bosovich descrive i tentativi dell'esperimentatore che va interrogando la natura per obbligarla a rivelargli i suoi segreti: *Non semper ea potest teneri via in naturae principii investigandis, ut observationes quaedam proponantur, ex quibus recta ratiocinatione deducantur conclusiones, quae naturae leges generales continent: verum ut in em-*

Ma talora gli sperimenti non arrivano a tanto, o perchè l'esperimentatore non raggiunse tra i casi o modi possibili da lui concepiti precisamente quello che è il fatto della natura, o perchè lo concepì con qualche imperfezione, o perchè non poté sottometterlo ad esperimenti decisivi.

Allora rimane la sola ipotesi, ma questa affinché abbia valore dev'esser tale,

I. che nessuno degli sperimenti le si oppongano,

II. che sia la più probabile di quelle che si possono concepire, a cui anche gli sperimenti diano qualche suffragio, poiché, come osservò il Newton, è da preferirsi un'ipotesi, che per induzione si cava da' fatti, benchè non in modo dimostrativo, ad altre immaginate senza appoggio di fatti;

III. che sia atta a spiegare tutti i fatti;

IV. che sia la più semplice di tutte (1).

electione epistolae secretis notis conscriptae, coniectando prima et plures positiones inter se conferendo, ad vocularum quarundam expositionem devenitur, tum illas ipsas positiones iam retinendo in reliquis, iam corrigendo paulatim, post frequentissimos errores, devenitur tandem ad elarim aliquam generalem, quae idoneum aliquem sensum aperiat, quo ubi decentum est, clavis illa habetur pro vera, nisi quid in contrarium occurrat: sic in naturae investigatione praestandum, Illud enuncandum, evidentiam hoc pacto acquiri non posse; posse certitudinem quamdam, satis nimirum multiplicata observationum numero. Fieri potest ut eadem notae diversis adhibitis clavis dieersas, quoniam sibi admodum constantes, sententias reddant: sed ut ibi, unico intento sensu satis idonea, potissimum si longissima sit epistola, et si aliis coniecturis ac negotiis iis, quae pertractantur, respondeat, clavis inventa firmissimo assensu habetur pro vera: ita in naturae indagine firmissimus debet eadem methodo assensus obtineri.

(1) Con queste convengono le tre celebri regole del Newton:

I. *Causas rerum naturalium non plures admitti debere, quam quae et verae sint et earum phaenomenis explicantis sufficiant. Dicunt utique philosophi: natura nihil agit frustra, et frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora. Natura enim simplex est, et rerum causis superfluis non luxuriat.*

II. *Effectuum naturalium eiusdem generis eadem assignandae sunt causae, quatenus fieri potest, uti descensus lapidum in Europa et in America, reflexionis lucis in terra et in planetis.*

962. Le ipotesi riguardano le cause, ma vere cause non sono che le metafisiche: le fisiche, com'abbiam notato, sono soltanto certe circostanze date dall'esperienza extrasoggettiva, poste le quali, s'hanno certi fatti costanti. Quindi due specie d'ipotesi, che vanno accuratamente distinte:

1° ipotesi delle vere cause;

2° ipotesi di cause fisiche.

A ragion d'esempio, quando la mela cadde sul capo al Newton egli fece l'ipotesi, che fu poscia verificata, dell'attrazione universale. Trattavasi di causa fisica e veniva a dire, che posti due corpi ad una certa distanza se ne avrebbe il *fatto costante* d'una tendenza di ciascuno ad avvicinarsi all'altro. Ora suppongasì, che questa tendenza o gravitazione reciproca dipendesse dall'anima del mondo; quest'ipotesi riguarderebbe una causa metafisica, non una mera combiuazione di circostanze di fatto, una vera causa.

965. La regola, che dà il Newton, *doversi raccogliere le cause ipotetiche per induzione dalle osservazioni e dagli sperimenti, riguarda la prima specie d'ipotesi: non può riguardar la seconda, che si riferisce ad una causa del tutto superiore agli sperimenti ed ai fatti sperimentati.

Quindi questa seconda maniera d'ipotesi addimanda una cautela maggiore della prima, non potendo essere appoggiata propriamente all'induzione, ma a *congetture razionali* dipendenti da' principi logici ed ontologici.

Questi principi talora giungono a trovare la causa metafisica in un modo dimostrativo, talora non giungono e resta nell'ipo-

IV. *In Philosophia experimentalì, propositiones ex phaenomenis per inductionem collectae, non obstantibus contrariis hypotesibus, pro veris aut accurate aut quam proxime haberi debent, donec alia occurrerint phaenomena, per quae aut accuratiores reddantur aut exceptionibus obnoxiae. Hoc fieri debet ne argumentum inductionis tollatur per hypotheses.*

Soggiungeremo qui anche la terza delle regole del grand'uomo, benchè non riguardi le ipotesi, acciocchè tutt'e quattro queste regole famose sieno collocate sotto gli occhi del lettore:

III. *Qualitates corporum, quae intendi et remitti nequeunt, quaeque corporibus omnibus competunt, in quibus experimenta institui licet, pro qualitatibus corporum univ ersorum habendae sunt.*

tesi qualche cosa d'indeterminato e d'incerto, e allora l'ipotesi come ipotesi rimane più o men probabile.

964. L'ipotesi dunque non dee mai essere una pura immaginazione senza fondamento di raziocinio, e sopra tutto dee riuscire conforme al principio della ragion sufficiente, che si divide ne' due cauzioni seguenti:

1° Non assumere di più di quel che valga a spiegare i fenomeni.

2° Assumere tanto che valga a spiegare tutti i fenomeni (1).

VI.

DELLE CAUSE FINALI

965. Come l'abuso delle *ipotesi* spinse alcuni filosofi moderni ad una soverchia severità contro di esse, così avvenne delle *cause finali*. Anche gl'ingegni più forti caddero in tale eccesso, come il Laplace, che pagò un tributo a' pregiudizi irreligiosi del suo secolo, chiamando le finali *cause immaginarie*, e

(1) L'ideologia porge un luminoso esempio dell'applicazione di questi principii (V. *Nuovo Saggio*, 26-128). — Il principio della ragion sufficiente che dirige l'operare del sapiente, se s'applica a Dio diventa uno de' suoi più fecondi della Teodicea, e prende la forma di « principio del minimo mezzo » (*Teodic.* 417 e segg.).

Il principio del minimo mezzo è riconosciuto da tutti i più grandi ingegni, specialmente da quelli che s'applicarono allo studio della natura.

Così il Galileo: « La natura per comun consenso non opera con l'otturamento di molto cose quel che si può fare per mezzo di poche: opera molto » col poco ».

Il Newton insegna il medesimo nella regole che abbiamo più sopra riferite.

Il Leibnizio trasse da questo principio la maggior parte della sua Filosofia.

Giovanni Beroulli scrisse: *Mirari satis non possumus, quod naturae effectus conveniunt semper cum generalissimo canone metaphysico, qui nobis dictat: naturam nihil facere frustra, semper agere per viam brevissimam, quae possunt fieri per paucam nunquam a natura fieri per plura*; a cui però soggiunge l'avvertimento seguente: *Notare debemus, huiusmodi principium metaphysicum caute tractandum esse in rebus mere physicis, atque tunc tantum adhibendum confirmationis gratia, quando iam constat de rei veritate.*

attribuendole all'ignoranza! (1) Un giudizio più sensato ne pronunciò Dugal Steward, quando scriveva: « Purché le cause finali sieno ben distinte dalle cause fisiche (colle quali a' di nostri si corre difficilmente rischio di confonderle), la considerazione di quelle, lungi dal precipitarci nell'errore, potrà sovente dirigerci nelle nostre indagini. Di fatto questa è una maniera di ragionare famigliare ad ogni filosofo, qualunque esser possano le sue opinioni in fatto di religion naturale. Per modo d'esempio, nello studio della notomia ogni osservatore si fa dirigere da questo principio, che non c'è nulla nel corpo d'un animale, che sia fatto invano; e, se ne trova una parte, il cui uso non sia manifesto, non è pago, finchè non iscopra qualcuno almeno tra gli usi a cui può servire (2) ».

1966. Infatti non si possono distruggere le cause efficienti, nè le finali, si devono dunque ammettere ma non confondere: l'esperienza estrasoggettiva cerca le cause efficienti di prima specie, o piuttosto i primi fatti a cui sono congiunti gli altri: le cause finali spesso volte hanno giovato a dirigere l'esperienza che va in cerca di quelli. Reciprocamente l'esperienza discoprendoci le cause efficienti nel senso de' fisici, talora ci addita la via a scoprire le cause finali, e questo ha specialmente luogo nello studio degli enti organizzati. L'osservatore e l'esperimentatore qui si studia di scoprire qual sia il fine, che dà l'unità alla funzione animale. Scomponete una funzione ne' suoi elementi, se voi studiate solamente questi presi singolarmente, avete perduto di vista la funzione, che non esiste nelle sue parti. Così i materialisti non arrivano mai a trovare l'unità nella molteplicità, perchè quella suppone un principio spirituale unificatore. Rinunziare dunque allo studio delle cause finali e l'attribuirle all'ignoranza, come fa il sig. Laplace, è

(1) *Essai philosophique sur les probabilités.* — Un saggio manifesto de' pregiudizii imbevibili è quando un uomo dotto, per voglia di dimostrare le sue opinioni, altera i fatti. Quando si legge nel sig. Laplace: « che il papa Calisto ordinò preghiere pubbliche nelle quali si esorcizzava le comete del 1456 e i Turchi », rincresco di doverlo riconvenire di falsità. E quanto non istà male una falsità storica in bocca d'un matematico!

(2) V. ciò che abbiamo detto dell'esperienza in Medicina nel libro X della *Psicologia*.

ignoranza: e di più è un rinunciare alla parte più eccellente e più utile dello studio della natura, sia quella che tratta degli enti organizzati, sia quella che dalla contemplazione della natura innalza la mente alla sapienza di Dio (4).

967. Del rimanente anche le cause finali, come le efficienti, si dividono in due specie (benchè in modo diverso), in que' fini che si realizzano nella natura, qual è il vantaggio degli enti intellettivi, i quali costituiscono la sommità della creazione, e in que' fini che vanno al di là della natura. I primi si possono riconoscere collo studio della natura: per arrivare a' secondi d'un'altra ala ha bisogno l'ingegno. Oltracciò il vantaggio, e la perfezione degli enti intellettivi, in quanto si rileva ed induce dall'esperienza, è anch'egli un puro fatto, non una causa; ma diventa una causa finale allorchè si considerano nell'intenzione dell'Essere supremo.

VII.

DELL' ESATTO E POSITIVO RISULTATO DELLE OSSERVAZIONI E DELLE SPERIMENTI.

968. Lo sperimentatore dee escludere l'immaginazione, e a mente fredda rilevare il *risultato positivo* dell'esperienza. Nel che gli studiosi delle scienze naturali cadono in due errori opposti:

1° alcuni per amore de' risultati positivi, escludono qualunque ragionamento si voglia istituire sopra di essi, di ma-

(1) La *causa finale* è legata intimamente coll'*esemplare*. Si veda quel nobilissimo luogo del Fedoo, in cui il sommo filosofo ateniese fa parlare Socrate del libro d'Anassagora. Questi avea pronunziato la sentenza che « la mente adorna tutte le cose, ed è causa di tutte ». Dice Socrate essersi inoltrato con avidità nella lettura del libro d'Anassagora, sperando trovare ch'egli rendesse ragione di tutto ciò che è nella natura coll'ottimismo finale. Poichè se la mente è causa di tutto, tutto dee esser fatto secondo una ragione o un fine ottimo; ma lamenta d'aver trovato che in quel libro non s'era punto fatto uso della mente per spiegare le cose, ma s'era ricorso a certe cause fisiche aeree, ed eterree, ed acquose, ed altre tali molto, quasi si potessero credere queste le cause, che pure non possono essere le cause vere, ma condizioni, date le quali, opera la causa vera.

niera che limitano il sapere ai gretti fatti, ed ogni passo più in là lo considerano come chimerico e vano:

2 altri prima di finire il lavoro dell'esperienza ed averne i risultati positivi, od avendoli in misura troppo scarsa, corrono a fabbricarvi sopra ragionamenti e a crear sistemi.

SCOLIO.

Tra i quali si devono collocare anche que' matematici, che ricorrono al calcolo prima d'aver raccolti i necessari dati positivi che diano solida base al calcolo stesso.

Questi edificano senza fondamenti; i primi si contentano de' fondamenti, e non importa loro della fabbrica.

969. L'esperienza dee condurre l'*induzione per gradi*, non saltare da pochi particolari a proposizioni troppo generali: la generalità che si raccoglie non dee eccedere le forze dell'induzione aiutata da un'analogia circospetta (1).

970. C'è una sagacità nell'esperimentare che non s'insegna per via di precetti, ma è una dote che parte vien da natura, parte s'acquista con un grand'uso di esperimentare, o, quasi per contatto, usando a lungo co'grandi sperimentatori. La *sagacità* consiste nel sapere indovinare la natura da piccolissimi indizi: è un'induzione rapida e congetturale. Così il Newton dall'aver osservato come si faceva la rifrazione della luce nel diamante, indovinò ch'egli dovea essere un bitume. D'esempi d'una tal maniera di sagacità è piena la storia delle invenzioni nelle cose naturali.

(1) Il Bacone espresso così questo precetto: *Duae vias sunt, atque esse possunt ad inquirendum, et invenientiam veritatem. Altera a sensu et particularibus adolat ad axiomata maxime generalia, atque ex iis principijs eorumque variorum veritate judicat et invenit axiomata media; atque haec via in usu est. Altera a sensu et particularibus excolat axiomata, ascendendo continenter et gradatim, ut ultimo loco perveniat ad maxime generalia; quae via vera est, sed intentata. Novum Organum L. I. Aph. XIX.*

C.

DELLE NOTIZIE CHE SI CAVANO COLL'USO ULTERIORE
DELLA RIFLESSIONE.

971. Il terzo fonte di cognizioni abbiamo detto essere la riflessione che ci conduce a più spiegati ragionamenti.

Gli stromenti cogitativi si riducono a tre generi, che nel ragionamento si succedono ed alternano, *idee, operazioni soggettive e giudizi*.

Col maneggio di questi, quasi strumenti interni, l'uomo ragiona, ma non basta ch'egli sappia ragionare; dee oltracciò conoscere l'uso da farsi del ragionare a' diversi intenti. Come a un uomo armato di tutto punto, rimane ad inseguare in quali imprese deva esercitarsi, e spendere il suo valore e l'arte; così anche colui che conosce l'arte di formare diritti ragionamenti, dee apprendere certe regole più generali, che quasi da alto luogo lo dirigano, gl'insegnino ove, e come volger la sua abilità dialettica al conquisto di vari generi di nove cognizioni, e queste regole sono le seguenti:

REGOLA I.

Distinguere e afferrare l'essenza della cosa di cui si parla.

972. La mente dello studioso dee prima di tutto fissar bene l'essenza della cosa, su cui prende a ragionare, e da questa dedurre i ragionamenti (1).

Abbiamo veduto che non si può parlare d'una cosa senza sapere in qualche modo che sia, onde il *quid sit* è una delle prenozioni aristoteliche.

E la prima cognizione che s'ha della cosa è già una prima cognizione dell'essenza per quanto povera si voglia, foss'anco la semplice definizione del nome. Da questa prima notizia partendo, se si viene a conoscere qualche cosa di più, questo di più diventa anch'egli un novo punto di partenza del ragiona-

(1) Che cosa sia l'essenza conoscibile fu detto nell' *Ideologia* 1213-1244.

mento. Sicché in fine il ragionamento dee sempre incominciare da ciò che si conosce dell'essenza della cosa, sia questo molto o poco.

REGOLA II.

Rimovere dall'essenza ogni elemento eterogeneo.

973. Per assicurarsi che il discorso move dall'essenza cognita della cosa, bisogna separare e rimuovere tutto ciò che non appartiene all'essenza medesima: distinguendo così la cosa da tutte le altre.

Trovare ciò che la cosa non è, è già un primo passo al sapere: con esso si separa la cosa dall'altre a lei simili, affini, o prossime, con cui facilmente si potrebbe confondere (1).

SCOLIO.

974. Il detto, che la Dialettica tratta della sostanza, la Sofistica dell'accidente, riduce tutt'i sofismi a quello dell'*accidente* (*Sof. VII*); ed è vero, qualora la parola accidente si prenda non per contrapposto di sostanza, ma d'essenza. Il ragionamento potrebbe avere per suo subietto un accidente, ossia un'essenza accidentale, e tuttavia esserci delle cose che si predicano di quest'accidente *per accidente*, dalla quale si trae il sofisma. Il colore, a modo d'esempio, è un'essenza accidentale; ora se da un discorso, che riguarda il colore in genere, si passasse al color rosso, o ad altro colore speciale, si parlerebbe dell'essenza accidentale del colore, per accidente; ché il colore speciale è un accidente, rispetto al colore in genere. La parola *accidente* dunque ha due significati, uno relativo alla sostanza, l'altro relativo all'essenza; si prende nel primo significato quando si parla d'un sofisma speciale, nel secondo, quando si considera come il principio di tutta la Sofistica.

(1) Un esempio degli errori in cui caddero i filosofi per avere trascurata questa regola si ha nel libro *Sulle sentenze de' filosofi intorno all'essenza dell'anima*, dove abbiám mostrato, le loro sentenze erronee esser nate, dal non aver essi distinta accuratamente l'essenza dell'anima dal concetto d'altre cose affini.

REGOLA III.

Definire l'essenza.

975. Quando s'ha nettata l'essenza della cosa di cui si ragiona da ogni elemento eterogeneo, allora giova ridurla in una *definizione*, che comprenda ciò che si conosce di lei, nulla più, nulla meno. Questa definizione si riempie e si rende più esplicita, più che si viene a conoscere dell'essenza medesima.

976. Le definizioni poste ne' termini più generali sono quelle da cui comincia la trattazione d'ogni scienza: lo più esplicite e complete sono quelle che riassumono in sé l'intera scienza, e la conchiudono (*Antrop.* 17-20).

scoti.

977. I. L'essenza e la definizione della cosa di cui si toglie a ragionare, per quanto l'una e l'altra sia elementare ed implicita, è necessario che presentino la cosa così determinata e segnata, che non si possa confondere con alcun'altra: se mancasse questo alla definizione, non indicherebbe più la cosa: così pure mancherebbe il carattere indispensabile dell'essenza.

978. II. Tra i parlatori e scrittori alcuni v'intrattengono con uno scialacqua di parole, vi trasportano di qua e di là, senza farvi mai toccare l'essenza della cosa. Altri all'opposto non perdono mai questa di vista, e stanno in riga procedendo con lucido ordine.

I primi non servono che a confondere le idee, e, se sono di mala fede, tendono ad insinuare de'sofismi. La maniera di combatterli si è d'afferrare l'essenza della questione, e con questo filo in mano, mostrare quali sieno le ciancie da lasciarsi da parte. Così la Dialettica è la prima maestra dell'eloquenza.

La regola di pigliare con forza di mente l'essenza della cosa, e quindi derivare il proprio discorso, non vale solo nelle speculazioni della scienza, ma anco nella pratica della vita, forma gli uomini prudenti, atti agli affari e alle imprese. Che sogliono fare questi uomini in qualunque negozio? Per quanto sviluppato, d'un colpo d'occhio n'afferrano la sostanza, o ritenuto

tutto ciò che c'è di sostanziale, calcolano su questo solo nelle loro deliberazioni, non dandosi fastidio degli accidenti, ne' quali gli altri si perdono inutilmente.

La Dialettica è una maravigliosa potenza in politica; perchè in fine del conto a lei ubbidisce sempre la società umana. Questa non dimentica mai di tirare da un principio gettato in mezzo ad essa tutte le sue conseguenze.

REGOLA IV.

Alla definizione segua la divisione.

979. Alla *definizione* dee seguire la *divisione*.

Come ci hanno diverse definizioni, così vi hanno diverse divisioni.

SCOLIO.

Noi distinguiamo qui la *divisione* dall'*analisi filosofica*.

Divisione chiamiamo quella che d'una materia scientifica fa alcune parti, affine di trattare successivamente di ciascuna.

L'arte di dividere giova all'acconcia distribuzione delle materie in un libro, o in un ragionamento.

980. Le regole principali della *divisione* sono:

1° Che non si divida ciò che è indivisibile (1);

(1) Dall'insensatezza di questa regola viene « il sofisma dell'assurda divisione » p. e. chi dicesse il cinque dividersi in pari e dispari, perchè uno parti suo il due ed il tre, malamente direbbe, non dividendosi il cinque in pari e in dispari, ma in due numeri uno de'quali è pari e l'altro dispari; che se si dividesse in pari o dispari converrebbe che ci fossero due numeri cinque; l'uno de'quali pari e l'altro dispari. Così chi volesse dividere un corpo sonoro in minutissime parti sonore, produrrebbe la divisione al di là del possibile, ohè un corpo sonoro divenuto piccolissimo cessa dall'esser sonoro, esigendosi alla produzione della sensazione del suono una certa quantità determinata di forza atta a produrre le oscillazioni necessarie dell'aria e del nervo acustico. Tale era il celebre sofisma di Zenone, che se nu moggio di miglio cadente le terra manda uno strepito, anche ogni granello dovrà mandarlo, e ci fu colto anche il Leibnizio, estendendo senza limite il suo principio « delle piccole percezioni ».

2° Che la divisione abbia una sola base, di maniera che il principio, o sia il rispetto sotto cui si fa la divisione sia unico.

La stessa regola espressa in altre parole si è che « le parti sieno dello stesso tutto », intendendo il tutto logico su cui cade la divisione.

3° Che una parte non entri nell'altra;

4° Che le parti prese insieme costituiscano il tutto senza che avanzi, o manchi nulla (1);

5° Che il tutto si divida nelle sue parti prossime e ciascuna di queste in altre procedendo così gradatamente.

SCOLIO.

Il che però non è necessario che s'osservi, se lo scopo di chi parla non l'esige, ma si dee osservare rigorosamente quando l'intento del discorso è la divisione stessa o è quello di mostrare per quai modi e gradi una verità sia involuta in un'altra.

REGOLA V.

Succeda l'analisi filosofica.

981. L'analisi filosofica si fa per conoscere più intimamente un subietto: non è una divisione qualunque, ma una divisione sagace limitata al fine che si propone colui che la fa. In fatti lo studio d'un subietto può avere diversi fini, ed esser considerato secondo diversi aspetti. L'analisi deve dunque limitarsi ad analizzare il subietto in quell'aspetto sotto il quale lo studioso si propone di studiarlo, e investigarlo. Se l'analisi si perde ad analizzare il subietto sott'altri aspetti inutili allo scopo, diventa minuziosa, pedantesca, e invece di condurre alla cognizione del medesimo, ingombra il passo all'invenzione di ciò che si cerca.

(1) L'inosservanza di questa regola fa luogo al sofisma dell'*imperfetta enumerazione*.

982. Accenneremo i diversi aspetti sotto cui si può dividere, e analizzare un subietto qualunque.

La divisione e l'analisi variano secondo la natura del *tutto* che si divide o analizza (1).

Quante sono dunque le relazioni che un subietto ha colle sue parti concepibili dalla mente, tante sono le maniere possibili di divisione e di analisi.

La divisione e l'analisi legittima dee nascere sempre dall'ordine intrinseco dell'essere, ed esprimerlo.

L'essere o si considera prescindendo dalle sue forme, ed ammette la divisione ontologica, o nelle sue forme.

Se l'essere si considera nelle sue forme si ha l'essere ideale a cui appartiene la divisione *logica*, ossia *formale oggettiva*; l'essere reale, e l'essere morale.

(1) Alcuni distinsero due maniere di tutto, il *logico* e il *fisico*. Altri ne distinsero quattro, il *logico*, il *metafisico*, il *fisico* e il *matematico*, e stabilirono quattro maniere di divisione. Per *logico*, intesero una nozione universale, come il genere che nel suo seno virtualmente contiene altre nozioni meno estese, come le specie. Per *metafisico*, ciò che è composto di genere e di differenza, di comune e di proprio. Per *fisico*, ciò che è composto di parti congiunte in modo da formare una sola natura, come il composto di materia e di forma. Per *matematico*, ciò che è composto di parti *juxta positae*, l'una fuori dell'altra e separabili, che danno tutto *quantitativo*. Tutte queste classificazioni hanno delle verità, ma involgono delle equivocozioni e sono incomplete.

Di maggior uso si è il classificare la divisione in *formale* o *materiale*, alla qual ultima fu riservata la denominazione propria di *partitione*. Di questi due modi fa menzione Cicerone in queste parole: *In PARTITIONE quasi membra sunt, ut corporis caput, humeri, manus, latera, crura, pedes etc. In DIVISIONE formae sunt, quas Graeci ita vocant; nostri, si qui forte haec tractant, species appellant* (In Topica. o. VII). Come pure Quintiliano: *Sit igitur DIVISIO rerum plurium in singulas, PARTITIO singularium in partes discretus ordo* (L. VII, c. 1). Secondo questa proprietà di parlare si può distinguere la divisione in, 1° *Divisione propriamente detta* (formale); 2° *Partitione* (materiale); 3° *Distinzione*. Per distinzione s'intende anche i diversi significati assegnati ad un vocabolo. V. Aristotele Categ. c. ult. de modis res igitur, e Alcinoe Instit. ad doctrin. Plat. c. V.

L'essere reale o è *ente principio*, o *ente termine*, ovvero *composto dell'uno e dell'altro*.

L'ente principio ammette la divisione di principi attivi, potenze, abiti, operazioni ecc. che si può chiamare *divisione formale soggettiva*, o *divisione potenziale*.

L'ente termine si considera dialetticamente come soggetto ed allora ammette una *divisione subiettiva dialettica* o *estrasubiettiva*; o si considera come puro termine, e riceve la *divisione materiale quantitativa*; o si considera come termine, ma in relazione alle idee, e se n'ha una *divisione mista di oggettiva e di materiale*. Per chiarire come ciò sia, si consideri un corpo (ente termine): questo può essere diviso in due modi, o a caso, o allora non si fa che dividerlo e suddividerlo fino a' suoi primi elementi, il che è una divisione puramente *materiale*; ovvero a quel modo come si divide coll'analisi chimica, colla quale si cercano di classificare i suoi elementi nelle loro specie, e allora non si fa una divisione puramente materiale, ma *mista di materiale e di oggettiva*, perchè la divisione materiale è presieduta e diretta dall'*idee specifiche* degli elementi.

L'ente composto di principio o di termine come l'*organico animale*, ammette tanto la divisione propria del principio, quanto quella propria del termine, secondo il riguardo da cui si considera.

L'essere morale poi risultando da soggetto e da oggetto ammette ogni specie di divisione formale escludendo la materiale.

Le diverse maniere dunque di divisione ridotte ai sommi generi sono sei:

1° l'ontologica pura, 2° la potenziale, 3° la formale subiettiva, 4° la subiettiva dialettica, 5° la mista, o materiale oggettiva, 6° la materiale semplice o quantitativa.

REGOLA VI.

Dell'ordine delle questioni.

983. Non potendosi trovare il vero scioglimento di certe questioni se non facendo precedere lo scioglimento d'altre, segue che convenga considerare quali questioni vadano trattate prima, uguali di poi.

Qui ritorna il precetto dialettico tanto inculcato da Platone e da' più antichi di lui, d'esercitare la mente nelle cose piccole prima di avventurarla alle grandi (1).

SCOLII.

984. I. Alcune questioni si presentano alla mente come facili a risolvere e sono difficilissime. La ragione di quest'inganno si è che la mente non ha penetrato ancora il fondo della questione, e giudica di essa dalla sola *forma dialettica* in cui si presenta. E poichè molte questioni vestono la stessa forma dialettica, e alcune sono facili, quindi per analogia si giudicano egualmente facili anche l'altre della stessa forma vestite. Così s'ingannerebbe chi dal trovare alcune curve facilmente quadrabili, inferisse, che anche la quadratura d'altre curve s'ottenesse colla stessa facilità. Nelle questioni filosofiche quest'illusione è frequente: s'intendono i termini della questione in quella parte di generico e d'astratto che esprimono, e non in ciò che hanno di proprio e di peculiare. Del circolo, per esempio, si conosce la parte generica, che è quella d'essere una curva, e se ne conosce anche qualche proprietà, ma non si conosce il circolo in tutto ciò che ha di proprio e da cui dipende la difficoltà del problema di trovare il rapporto del diametro alla circonferenza.

II. I sistemi panteistici della Germania hanno la stessa origine dialettica. Que' filosofi propongono la questione della creazione, prima d'averne risolte tant'altre, la cui soluzione è indispensabile alla retta soluzione di quella. Cercano la ragione di ciò che esiste e delle varietà non meno della coscienza e del pensiero, che degli enti esteriori, e s'arrischiano a tanto senza preparazione, forniti soltanto di quelle ovvie nozioni ontologiche che si traggono, dall'analogia degli enti materiali, le quali infine non sono troppo più d'altrettanti pregiudizi volgari: così saltano a piè pari e con aria di dispregio le questioni

(1) *VETUS est omniumque communis sententia si quis ea quae magna sunt, recte transigere velit, in parvis quibusdam prius illa, facitioribusque, quam in maximis considerare debere. Sophist.*

dell'Ideologia e della Logica comune: di conseguenza errano nelle cose più elementari.

Convien dunque che prima d'accingersi a sciogliere un problema il filosofo ne scandagli il fondo. Questo precetto ritorna a quello di porre in chiaro lo stato della questione: non de- v'essere conosciuto sulle generali solamente, ma nella sua parte propria ed intima.

985. Il metodo dunque d'imparare, come pur quello di scoprire nove verità e d'insegnarle altrui, esigono del pari che si proceda d'una questione all'altra graduatamente, dalle più semplici alle più composte, da quelle che non ne hanno bisogno d'altre a quelle la cui soluzione si fonda sulla soluzione di questioni precedenti.

REGOLA VII.

Del riassumere le ricerche.

986. Il pensatore dee frequentemente rindare i passi da lui dati, ed i risultati ottenuti, rendendosi conto tanto di quello che sa, quanto di quello che non sa.

Questa regola impedisce ch'egli creda di sapere quello che ignora, che è uno de' maggiori ostacoli all'acquisto d'un vero sapere, e rende lo scienziato presuntuoso e intollerante.

Chi conosce bene fin dove sappia e dove incominci a non sapere, sa ancora ove dee riprendere lo studio e qual sia la strada per la quale deva mettersi per fornire il viaggio scientifico.

REGOLA VIII.

Delle soluzioni negative.

987. Certe questioni non possono sciogliersi d'un tratto, ma per gradi, uno de' quali sono le soluzioni negative.

Quando s'è arrivato a conoscere e dimostrare, che una data soluzione è falsa, s'è dato un passo, talora s'è anche guadagnato molto.

Se s'arriva ad escludere nello stesso modo altre soluzioni,

s'è guadagnato di più, se s'arriva ad escludere tutte le possibili fuori d'una, la questione è pressochè risolta, rimanendo solo a dichiarar bene quest'unica soluzione che rimane possibile.

REGOLA IX.

De' limiti.

988. Un'altra industria di quelle che giovano assai al pensatore per isorgere la sua mente nelle ricerche, su cui non può, o non può d'un tratto trovare il vero, si è quella di trovare *de' limiti* ristretti il più possibile, entro i quali cada il punto del vero.

In ogni genere di ricerca può riuscire utilissima quest'industria, ma col metodo *de' limiti* il matematico arriva sovente ad avvicinarsi tanto alla verità, che la quantità trovata ha colla vera una differenza piccola quant'egli vuole, e quindi tale, che si può trascurare.

REGOLA X.

Della media.

989. Un'altra industria s'adopera a trovare il modo più probabile, in cui un dato evento accada, e quest'è il metodo che prescrive di prendere la media tra tutti gli eventi accaduti.

A ragion d'esempio, se in un grandissimo numero di nascite si rileva che i sessi tengano la proporzione media di 21 maschi e 20 femmine, la probabilità che nasca piuttosto un ma-

21
schio che una femmina è d'un $\frac{21}{20}$.

Il metodo della media è d'immenso vantaggio ogniquale volta si deve dirigere le proprie azioni sopra una prudente previsione de' futuri avvenimenti, specialmente se questi sono in grandissimo numero; perciò il calcolo della media è uno de' più certi principi della prudenza politica e amministrativa.

REGOLA XI.

De' modi possibili di essere.

990. Uno de' mezzi, co' quali l'uomo può sciogliere la propria mente da molti pregiudizi e da' legami delle consuetudini sensibili, si è l'esercitarsi a considerare le cose non solo come sono, ma come potrebbero essere.

Il trovar colla mente i diversi *modi possibili* contrari agli *apparenti*, rende la mente libera al movimento e le apre davanti un campo infinito di cognizioni e d'invenzioni.

La *consuetudine sensibile*, cioè il veder le cose di continuo in quel solo modo nel quale i sensi le presentano, produce due disposizioni contrarie all'acquisto del sapere:

1° La prima, che l'uomo avvezzo dall'infanzia a percepire le cose sensibili, non ne prende alcuna maraviglia, e quindi non move intorno ad esse alcuna questione, non gli viene pure in mente d'interrogare se stesso sulla ragione perchè le cose sieno così, e non sieno in altro modo;

2° La seconda, che nel pensiero dell'uomo nasce il pregiudizio abituale, che le cose sieno necessariamente come sono, e non possano essere altramente. Laonde se voi dite a un rozzo alpigiano, che la terra gira e il sole sta fermo; che ci sono gli antipodi, o somiglianti cose, il primo sentimento che si risveglia in lui è quello che voi vogliate canzonarlo, e che abbiate perduto il senno.

Queste abitudini sono ostacoli all'imparare. Vedeummo che la stessa arte d'esperimentare deve esser preceduta e guidata dall'immaginazione intellettuale dello sperimentatore, che si va figurando i *modi possibili* del fatto che cerca, e così con varie ipotesi dirige l'esperienza, cimentando prima quelle che gli paiono più probabili.

REGOLA XII.

Delle cause finali.

991. Dalla regola precedente nasce questa, che il filosofo, il quale ha già stabilito il principio, che l'universo sia l'opera

della mente, paragoni il modo in cui le cose sono coi modi in cui potrebbero essere, e cerchi la *ragione sufficiente*, per quanto gli riesce, che gli spieghi perchè sono nel modo che sono, piuttosto che in un altro de' possibili.

Platone giudica questo studio quasi il solo importante, poichè conduce alle *vere cause* delle cose, alle cause prime; quando le cause efficienti in ragion logica sono posteriori alla mente, che le elegge e modera.

SCOLIO.

992. La Regola XI scorge la mente a due magnifici scopi:

1° a trovare il modo, in cui sono veramente le cose, svestendo i falsi giudizi che l'uomo sedotto dalle apparenze sensibili va seco stesso facendo. Così l'apparenza sensibile conduceva al falso giudizio che la terra stesse e il sole le girasse attorno. La mente pensando i modi possibili, da cui potea venire tale apparenza, trovò che erano due, cioè che girasse il sole intorno alla terra, o che girasse la terra intorno al sole. Fissati questi due modi esaminò qual fosse il più conveniente, poi quale il più probabile; finalmente trovò il certo, argomentando da alcuni fatti naturali che coll'altro modo non sarebbero spiegabili, e da alcuni altri d'esperienza scientifica, come la deviazione del perpendicolo nella caduta de' gravi, il movimento apparentemente rotatorio del pendolo ecc.

2° Deposti i falsi giudizi sul modo in cui sono le cose, occasionati dalle apparenze sensibili, e trovato il modo vero, si presenta l'altro scopo indicato dalla Regola XII, che è quello di paragonare il modo vero co' possibili, dimostrando la ragione e l'eccellenza del primo.

REGOLA XIII.

Dell' ideale.

993. Alla formazione della mente filosofica giova oltremodo l'esercitarsi col pensiero a recare un ente qualunque, princi-

palmente l'intelligente, all'ultima sua perfezione, cercando così di formarsi gl'ideali o archetipi delle cose (1).

Questo è un esercizio nobilissimo che dà al pensiero il volo verso il bello e il sublime, ai concetti dà una forma artistica, arricchisce la mente de' perfetti esemplari, misure di tutte le cose, co' quali ella può giudicar rettamente di ciò che è più o meno perfetto, e finalmente l'innalza alle cose divine.

E quest'è anche il luogo principale della filosofia di Platone, la causa per la quale ella apparisce così magnifica, sublime, divinatrice delle verità più recondite, quasi un vaticinio presso i Gentili del Cristianeismo, e per la quale sembra che nasca vestita d'un'eloquenza divina. Tutte le scienze deontologiche si derivano da questo metodo di contemplare, che noi chiamiamo appunto *metodo deontologico*.

REGOLA XIV.

Delle illazioni.

994. La forza e costanza delle illazioni è ciò che rende possente il ragionamento.

Questa regola porta de' felicissimi risultati tanto nel campo delle cose teoretiche, quanto in quello delle pratiche.

Nel campo delle cose teoretiche:

1.° L'uomo esercitato alle inferenze si mantiene *coerente* ne' suoi ragionamenti. L'incoerenza è il maggior vizio del ragionatore; chè con essa distrugge se stesso; e pochi sono quelli, che non ci cadano, perchè pochi s'esercitano in quest'arte di dedurre da ogni proposizione tutte le possibili, e specialmente le più lontane conseguenze.

2.° Di qui ancora il ragionamento acquista nettezza e precisione. Coloro che non s'abituano a riguardare alle conseguenze lontane, e poco si curano di raggiungere queste ai principi, anche quando non si contraddicono, affastellano inutilmente molti principi, dove basterebbe un solo, o d'un solo

(1) Di questa regola Cicerone Orat. 3: *Quidquid est, de quo ratione et via disputetur, id est ad ultimam sui generis formam speciemque redigendum.* Cf. Quintilian. Instit. I, 10.

ne fanno più, e raddossano le conseguenze senz'ordine, remote e prossime, a fascio, derivate da principi diversi: infrascano il ragionamento di parole e di sentenze superflue, che il rendono ridondante e confuso. All'incontro quelli che considerano le graduate conseguenze de' principi, e i principi in tutta la serie di queste, danno fecondità ad una sola proposizione e la rendono luminosissima per la nettezza con cui la pongono unita alle sue inferenze ben ordinate. Laonde la forza e la costanza dell'inferire è il principio dell'ordine con cui procede ogni ragionamento.

3° A questa virtù del pensiero che persegue costante le illazioni è dovuto l'ordine scientifico. Una dottrina non è ridotta a forma di scienza se non quand'ella è ridotta ad un principio, di cui tutto il resto ch'essa contiene non sia che conseguenze le une dalle altre derivate;

4° L'inferirsi le conseguenze da' principi con perseverante attenzione conduce alla scoperta di nove e talora inaspettate verità; chè i principi sono pochi e tutto lo scibile umano sta racchiuso nella virtù di essi: onde che un uomo sappia più di un altro, nasce quasi unicamente da questo, che uno deduce più conseguenze dell'altro dagli stessi principi.

SCOT. 10.

995. La deduzione rigorosa delle conseguenze, quand'è volta a far risaltare gli assurdi nelle proposizioni degli avversari (metodo che si dice ἀπ'αγωγὴν) può chiamarsi il principio della Dialettica Zenoniana. Platone ci aggiunse il metodo divisivo, διαίρεσιν. Dell'uno e dell'altro metodo uniti insieme abbiamo nel Parmenide di Platone un magnifico esempio. Ecco le regole di una tal Dialettica indicate in questo dialogo.

a) Porre qualche cosa per vero, e ricercare ciò, che posto, ne consegue.

b) Negare quella stessa cosa che s'era posta per vero, e negata, ricercare ciò che ne consegue.

c) E nell'una e nell'altra ipotesi cercare:

A. Che cosa consegua rispetto alla cosa che si pone, e che si rimuove, tanto in se stessa considerata, quanto nella sua relazione coll'altre cose; e

B. rispetto all'altre cose ch'hanno con essa relazione; e anche qui similmente, ciò che consegue, tanto nell'ipotesi della cosa posta, quanto nell'ipotesi della cosa rimossa riguardo ad esse considerate in sè, e considerate relativamente alla medesima cosa posta, e rimossa. Così in ogni argomento secondo questa dialettica (prese per base le due ipotesi dell'esistenza e della non esistenza d'una cosa) cadono otto ricerche, ossia otto serie di conseguenze da dedursi (1).

Socrate nel Parmenide osserva che l'uso di quest'arte non ispetta tanto alla ricerca delle ragioni che riguardano le cose corporee e passaggere, quanto alla ricerca delle ragioni di quelle cose che si comprendono colla mente e col pensiero, e che veramente sono.

Essa esige ingegni molto esercitati, e allora la sua fecondità è inesaurita, e forma i grandi filosofi (2).

996. 5° Che se a questa s'aggiunge la Regola XI di considerare cioè tutte le possibilità delle cose coll'immaginazione intellettiva, il pensatore si troverà sulla via per iscoprire verità nove. Così il Galilei quando vide l'oscillare della lampada di S. Croce pensò alla possibilità dell'isocronismo di quelle ondulazioni: verificato poi questo, egli ed altri ne trassero infiniti corollari, che furono altrettante verità scoperte.

6° Le illazioni sagaci non solo giungono a scoprire delle verità nove nel mondo della dialottica e in quello della metafisica, ma arrivano a indovinare delle verità fisiche, e ciò per via delle possibili e probabili induzioni, e anche per via d'immediato ragionamento. Così era stato preveduto, che nell'Oceano germanico si dovesse trovar un luogo, che fosse il punto centrale d'un'area di rotazione, per l'incontro e l'azione mista di due opposte maree, dove non si manifestasse alcun innalzamento e abbassamento di marea: questo fu verificato

(1) Cf. Goffredo Stallbaum ne' quattro libri de' Prolegomeni premessi al Parmenide e nel Commentario con cui l'illustrò. Lipsia 1839.

(2) Olimpiodoro nel Commentario al Filebo distingue quattro metodi, secondo Platone, *è συμπεριεσμένη* che considera la natura delle cose in quanto va dall'unità alla pluralità, *è αναλυτική* in quanto dalla pluralità ritorna all'unità, *è ἀπορριπτική* che definisce le cose quali sono in se stesse, *è ἀναισθητική*, che le dimostra dalla loro causa. — Cf. Cic. Acad. I.

dal capitano Hewett, che trovò un tal punto (1). Del pari John Herschel figlio dello scopritore d'Urano, avendo osservato che le orbite di due satelliti di quest'astro formavano coll'eclitica degli angoli molto grandi, congetturò che i loro movimenti di traslazione non fossero d'occidente in oriente, nel qual senso si effettuano tutt'i movimenti finora osservati, cioè quelli del Sole, della Luna, de' satelliti di Giove, dell'anello di Saturno e d'uno de' satelliti d'Urano, ma d'oriente in occidente, e si riconobbe in fatto che que' satelliti così si muovono.

997. Nel campo delle cose pratiche:

1° L'uomo che s'esercita e abitua alla coerenza ue' pensieri, e non lasciando sterili in se stesso i principi, ne deduce le ultime conseguenze, suol mostrare coerenza anche nelle azioni; il suo carattere morale grandeggia e riesce nelle sue imprese; e il solo bene potendo esser appieno coerente, quegli è quasi obbligato ad esser buono; uè senza alcune alcuni antichi riposero la virtù dell'uomo nel consentire sempre a se medesimo.

2° La coerenza è uno de' principali fondamenti della Pedagogica (Cf. *Saggio sull'unità dell'Educazione*).

3° Nella trattazione degli affari privati e pubblici, nelle imprese durevoli e gloriose, il principio più efficace è quello della coerenza e dell'unità del pensiero; l'incoerenza all'opposto rende deboli i governi, scredita i negozianti e gli operatori, e guasta l'esito d'ogni impresa.

REGOLA XV.

Degli ordini delle riflessioni.

998. A dirigere il pensiero giova altresì conoscere la teoria dei vari ordini della riflessione.

Ogni qualvolta la veduta dell'intendimento si solleva ad un ordine di riflessioni più elevato scopre un novo orizzonte scientifico.

Questi ordini sono innumerevoli, e non sono esclusi che dal *pensare assoluto*, di cui si dirà nella Teosofia. Se dunque

(1) V. *Quarterly Review* del marzo 1849.

il pensatore saprà osservare in qual ordine di riflessione cada il suo ragionamento, potrà evitare un gran numero d'errori. Il pensiero non va diritto, se non procede sempre nello stesso ordine, ma saltella da uno in altri ordini più o meno elevati, come il sonatore che mantenendo la stessa nota muta l'ottava. E questa regola richiede, per ben intendersi, che si conoscano le dottrine ideologiche e ontologiche.

999. È altresì uno de' luoghi dell'invenzione questo, di trasferire la trattazione dell'argomento da un ordine inferiore di riflessione ad uno superiore: e per questa via s'avanzano le scienze filosofiche.

ARTICOLO II.

ARTE D'INVENTARE.

§ 1.

Che cosa s'intenda per invenzione.

1000. Noi intendiamo sotto il nome d'invenzione qualunque vero, o aiuto novo, trovato a profitto dell'umano intendimento, e però collochiamo nel novero delle invenzioni tutti que' lavori della mente umana, che

1° dimostrano la verità o la probabilità di una nova proposizione;

2° danno una nova dimostrazione o una prova probabile d'una proposizione già conosciuta;

3° deducono nove conseguenze da principi conosciuti;

4° scoprono qualche novo fatto o legge di natura;

5° propongono una nova ipotesi migliore delle precedenti a spiegazione de' fatti;

6° propongono a considerare le verità da qualche lato novo, e ne fanno qualche nova applicazione;

7° connettono diverse verità in un modo novo, e ne fanno uscire un novo sistema;

8° trovano qualche novo mezzo d'ottenere qualche fine, come un novo modo d'osservare e di sperimentare, o qualche macchina, o ingegno meccanico;

9° mettono in luce qualche verità importante obliterata, generalizzandone la cognizione e la persuasione negli uomini;
10° distruggono i pregiudizi e gli errori comuni.

Tutti que' benemeriti, che fanno l'una o l'altra di queste dieci cose, in un modo non comune, da cagionar sorpresa alla pubblica aspettazione, meritano, sotto qualche aspetto, il glorioso titolo d'*inventori*, e di promotori dell' umana intelligenza.

COROLLARIO.

1001. Di che si vede che ciò che si comprende sotto il nome d'*invenzione* non è mai una creazione della verità, o il trovamento d'una verità del tutto nova (che se l'uomo non avesse prima qualche verità non ne troverebbe mai alcuna), ma è l'uso che fa l'uomo delle verità che già possiede per trovarne delle altre, onde le parole *invenzione*, *inventare* devono prendersi alla latina per trovamento, trovare quello che già c'era.

§ 2.

Se sia vero che il sillogismo non sia uno strumento atto all' invenzione.

1002. Ed è di più un vero innegabile, benché abbia l'aspetto di paradosso, che è necessario che l'uomo abbia tutta la verità (implicita), acciocché ne trovi una parte (esplicita).

Di che procede la giustezza dell'osservazione, che il Bacone mostrò di conoscer poco l'organismo del pensiero umano, quando contrapponendo al sillogismo l'induzione, pretese che con quello non s'inventasse nulla, e tutto con questa (1). Con più di profondità l'Entero considerò il sillogismo come il solo mezzo di scoprire le verità incognite, dandone questa ragione che « ogni verità dee essere la conclusione d'un sillogismo, » le cui premesse sieno indubitabili » (2). E il sillogismo appunto dimostra la precedenza della verità nell'uomo a tutti i

(1) V. *Examen de la philosophie de Bacon* ecc. par le comte J. Du Maine, C. I.

(2) *Lettres à une Princesse d'Allemagne*, tom. II, *lettre* c. IV, 21 fév. 1761.

trovamenti particolari del suo pensiero. L'induzione poi non è che un sillogismo imperfetto, un entimema, o secondo che lo definì Aristotele, « un sillogismo senza il termine medio (1) ».

SCOLIO.

1005. Convien certo, che gli uomini portino una somma riconoscenza agli inventori, riconoscenza che cessa ne' secoli corrotti, ne' quali domina la mediocrità, o la bassa cupidigia de' beni materiali. E tuttavia non crediamo del tutto ragionevole il lamento del Campanella, che si doleva, che a' suoi tempi gl'inventori fossero esclusi dalle scuole (2): non che si devano escludere, che anzi hanno diritto d'entrarvi i primi, quando ci

(1) Anal. Prior. II, 12. — *Entimema* è il genere, e *induzione* la specie. E di vero non ogni entimema è induzione, ma ogni induzione è entimema. 1° L'entimema è un sillogismo nel quale si sottintende o la maggiore, o la minore; nell'induzione è sempre sottintesa la maggiore. 2° Nell'entimema, in cui venga sottintesa la maggiore, ad espressa la minore, questa può essere una proposizione semplice o una serie di proposizioni; a questa serie di proposizioni possono precedere l'una dall'altra, come nel *sortite*, o esser proposizioni indipendenti aventi qualche termine comune; nell'induzione, la minore è sempre un certo numero di proposizioni indipendenti. 3° L'entimema può ridursi ad un sillogismo dimostrativo, ovvero ad un sillogismo che conchiude a probabilità, nel qual caso fu chiamato semplicemente dialettico; l'induzione non si può ridurre mai ad altro, che ad un sillogismo dialettico; p. e. quando io raccolgo, osservando moltissimi corpi, che questi tutti si attraggono, argomento così:

Questo corpo esercita attrazione,

Quest'altro esercita attrazione,

Quest'altro del pari ecc.

Donque tutti i corpi si attraggono.

Quest'è induzione; la maggiore sottintesa sarebbe: « Sa ciascun corpo esercita attrazione, dunque tutti l'esercitano ». La minore è composta di tante proposizioni, quanto sono le esperienze aventi ciascuna un termine comune, che è, *esercita attrazione*.

Questa maniera d'argomentare, considerata secondo la materia, appartiene a quella forma speciale che abbiamo chiamata *Addizione*, in cui la maggiore sottintesa non è altro che la legge del pensiero.

(2) V. la lettera del Campanella al Gasendi inserita nelle opere di questo (T. VI, 407): *Dulce saeculi vices, quod cum felicissimum sit intentione novarum rerum, in scholas tamen inventores introire non sinit.*

portino l'altre doti necessarie all'istituzione della gioventù, ma sovente quelli che credono d'essere inventori, ed anche sono tali, soggiacciono a stravaganze d'orgoglio e d'errori: conviene rispettare in tal caso il merito delle loro invenzioni, e deplorare in pari tempo la limitazione dell'umana natura.

§ 3.

Regole d'invenzione.

1004. Ciò che abbiamo detto intorno alle *facoltà* con cui si impara, ai *mezzi*, agli *atti* delle facoltà razionali, ai *fonti* delle cognizioni, non appartiene solo all'*arte d'imparare*, ma anche a quella *d'inventare*; le regole poi che abbiain date del ragionamento, sono pure in gran parte regole dell'invenzione, colle quali, e con quelle che soggiungeremo, se l'uomo sarà fornito dalla natura d'ingegno e d'animo nobile, potrà aprir l'ali a questi voli.

REGOLA I.

1005. Non è inventare il concepire o pronunciare delle nove opinioni erronee, quantunque queste s'uniscano in un sistema e vi si veda certa potenza di mente, e certa forza dialettica.

SCOLIO.

Quantunque i sistemi erronei non siano punto invenzioni, distruggendo anzi una porzione della verità prima trovata, tuttavia indirettamente recano qualche vantaggio al progresso delle scienze: 1° quando si propongono o considerano come sistemi possibili, chè giova sempre considerare tutte le possibilità benchè ipotetiche giusta la regola XI. 2° Dimostrandosi poi che non sono assolutamente possibili, ne riceve conferma e maggior distinzione e luce la verità. 3° Certe volte sono tentativi alla soluzione di problemi difficili, che preparano la via a trovare la vera soluzione, e contengono anche qualche elemento di verità.

REGOLA II.

1006. Colui che cerca scoprire cose nove dee fare gran conto delle verità già scoperte e depositate negli archivj del sapere umano.

SCOLIO.

Ne' giovani ingegnosi sorge spontaneo il pregiudizio che ciò che il mondo sa sia molto scarso, e quasi tutto si deva inventar di novo, e il naturale orgoglio privo ancora di dottrina e d'esperienza, li conduce a consideraro con leggerezza le cose dette dagli altri. Quest'è uno de' maggiori ostacoli al progresso della scienza volendo ciascuno ricominciare da capo. Convienne infondere alla gioventù ingegnosa il rispetto pe' grandi nomini, che vissero in tutt' i secoli precedenti, e un giusto concetto della scienza già trovata, e in generale è da inculcare a tutti quelli che si danno agli studi, d'imparar prima ciò che già è trovato, e di rilevare lo stato a cui è giunta la scienza, o le scienze che vogliono coltivare, e di conoscerne non tanto gli ultimi, quanto i più maturi risultati negli autori più profondi, e qualera sperino di potere co' loro studi dare un passo avanti, di continuare la fabbrica che già c'è, e non di rifabbricare tutto di novo. Così acquisteranno dottrina solida, non perderanno il tempo e nol faranno perdere, e potranno acquistarsi con più sicurezza il merito di veri inventori o promotori del sapere.

REGOLA III.

1007. Oltre le scienze trovate dagli nomini, il genere umano riconosce unanimemente aversi altre verità d'un ordine più sublime, rivelate da Dio, benchè differiscano le opinioni circa la natura di questa divina rivelazione. I cristiani cattolici formano la maggior società e la più colta, in generale parlando, che sia e sia mai stata sopra la terra, unanime nella religiosa credenza. E ciò, non solo per la loro fede e pe' motivi indubitabili di credibilità, ma anche per questa ragione esterna e ragionevole,

che i cattolici tengono la loro credenza come un criterio negativo della verità, che è quanto dire hanno per false quelle opinioni che alle medesime credenze contraddicono. Ma quelli che non hanno cotesta fede o sono caduti nel dubbio, conviene che prima di tutto esaminino i motivi di credibilità, su cui s'appoggia la fede cattolica. Questo in ragion di metodo dee essere per essi il primo problema a risolversi; poichè riconosciuti per veri que' motivi, i problemi che poi si proporranno acquisteranno già con questo una di quelle soluzioni negative che abbiamo indicate alla Regola VIII; ed è grandissimo dato all'intendimento l'aver trovato questo limite all'arbitrio dell'errore.

REGOLA IV.

1008. L'inventore oltre a ciò dee professare una somma reverenza al *sensu comune*, come pure alle sentenze avute per vere comunemente tra gli uomini, e ciò quanto più il consenso s'estende in lunghezza di tempo, e in estensione di popoli, il che non toglie la libertà dell'esame, in quel modo che già dicemmo.

§. 4.

Doti degli inventori.

1009. L'attitudine all'invenzione non è cosa che si possa insegnare, ma la natura fornisce all'uomo, per gratuito dono, le facoltà straordinarie che vi si richiedono, parte riguardanti l'animo, parte l'intendimento.

Quelle dell'animo sono:

- 1° un amore vivissimo alla verità e alle scoperte;
- 2° una perseveranza invincibile, ed assiduità nelle fatiche che vi conducono.

1010. Quelle dell'intendimento sono:

- 1° perspicacia in considerare le cose sotto aspetti novi, che sfuggono al comune degli uomini;
- 2° sagacità in cogliere i menomi indizi e in rinare i fatti più occulti e spesso più importanti della natura delle cose;

3° forza d'illazioni;

4° immaginazione intellettuale, che con prontezza si rappresenta le cause possibili degli eventi, e de' fenomeni, e scorge tra esse le più probabili;

5° se l'invenzione nasce dall'osservazione interna, richiede oltracciò una speciale tranquillità interiore e vigilanza su tutto ciò che è, o avviene nel proprio sentimento; se l'invenzione nasce dall'osservazione esterna, richiede *acutezza di sensi* guidati da mente vigilante e certa attitudine meccanica, indispensabile agli esperimenti.

§. 5.

Arte di scrivere, e compor libri.

1011. Converrebbe qui soggiungere qualche cosa sull'arte di scrivere, e compor libri (1).

Ma quest'arte risulta da tutto ciò che s'insegna in questo trattato; aggiungeremo quasi regola complessiva, che scriverà bene e abbondevole colui, che avrà presente « la genealogia della verità in quella data materia della quale egli tratta ». Poichè non c'è più sicura via a scrivere chiaro, esatto, sicuro, convincente, quanto di fare che tutte le idee si presentino con inevitabil successione l'una procedente dall'altra, onde nella prova della prima anche la prova di tutte l'altre si possa riconoscere.

SCOLIO.

1012. I libri che gli antichi chiamavano *Topici*, tendono piuttosto a insegnare come s'espongono, e sviluppiino le verità conosciute, che a inventarne delle nove. Sono trattati d'eloquenza più che di logica.

(1) V. il *Denina* sull'arte di scriver libri, Milano 1827.

CAPITOLO IV.

DEL METODO DIDATTICO.

ARTICOLO I.

PRINCIPIO DEL METODO DIDATTICO.

1013. Il metodo didattico si contiene in un complesso di regole subordinate tra loro e ridotte a una, principio dell'altre, osservando le quali il maestro, che comunica le verità per via di segni, ordinariamente per la parola, ottiene che sieno ricevute dal discepolo colla maggior possibile facilità, distinzione, convincimento e persuasione.

Il principio del Metodo è questo: « Le verità che si vogliono comunicare si devono distribuire in una serie, nella quale la prima verità non abbia bisogno, per essere intesa, delle verità che vengono in appresso: la seconda abbia bisogno della prima, ma non della terza e delle susseguenti, e così il generale ciascuna s'intenda mediante le precedenti, senza che sieno necessarie alla sua intelligenza quelle che non sono ancora annunciate, ma restano ad enunciarsi ».

La ragione di quest'ordine è evidente, ed è fondata nelle leggi della mente che non va per salto, ma a gradi. Quando non s'osserva questo principio e si danno le verità alla rinfusa, l'uomo riceve i segni delle verità nella memoria, ma non intende le verità stesse, fin a tanto ch'egli da sè, col lavoro interno del pensiero, non sia giunto a riordinare que' segni nell'ordine descritto il che non fa mai senza grande fatica, tempo e tentativi molti.

1014. Questo principio coincide con quello che dice « doversi passare dal noto all'ignoto »; ma sotto questa forma non si trova indicata la graduazione per la quale la mente passa dal noto all'ignoto, nè si determina qual sia rispettivamente il noto, e quale l'ignoto, e come l'uno possa fare strada all'altro.

Egualmente vero, ma del pari imperfetto nell'enunciazione è il principio comune di « doversi passare dal facile al difficile ». Questi due principi soverchiamente astratti sono compresi e determinati nella formola data.

ARTICOLO II.

DICHIARAZIONE DEL PRINCIPIO.

1015. Quando si dice che la prima verità che si comunica nell'insegnamento non dee aver bisogno delle susseguenti per essere intesa, si parla con riguardo tanto alla serie delle verità che devono susseguire, quanto alla persona, a cui quelle verità si vogliono comunicare.

Riguardo a quest'ultima, la prima verità che si pronuncia non solo non dee aver bisogno delle susseguenti per essere intesa, ma dee essere tale altresì che la persona la intenda chiaramente mediante quel lume e quelle cognizioni che ella porta seco quando s'accosta ad essere istruita.

La persona può aver tanto di lume e di cognizione da esser atta solamente ad intendere quella prima verità, o averne di più, in modo da intendere anche delle verità ulteriori fino a un certo numero della serie. poniamo le dieci prime: in tal caso, quand'anche l'insegnamento si cominciasse dall'undecima, la parola del Maestro sarebbe intesa, purchè dall'undecima in avanti egli proseguia l'esposizione nell'ordine indicato: quindi le dieci verità conosciute possono esser semplicemente indicate, e l'istruzione metodica incominciar dall'undecima. Tuttavia se queste dieci prime verità formano parte della scienza, giova il rammentarle nell'ordine metodico, acciocchè la scienza intera si spieghi ben connessa agli occhi del discepolo, che ne riceve maggior luce e diletto.

ARTICOLO III.

REGOLE SPECIALI.

REGOLA I.

Della distinzione delle idee.

1016. Dall'esposto principio si raccoglie, che il primo dovere del maestro è quello di meditare lungamente seco stesso tutta la materia del suo insegnamento, di tritarla col suo pensiero nelle sue parti, procacciandosi così una chiarissima distinzione

d' tutte le idee e notizie di cui essa si compono. Nessun'idea o notizia dee per lui rimanere implicita e involta in altre, anzi conviene ch'egli l'abbia affissata colla mente e la sappia pronunciare in un modo diretto, separata da tutte l'altre, nulla rimanendo sottinteso nel suo discorso, se non sia cosa notissima.

Il maestro dopo che si sarà apparecchiato in questo modo, possedendo tutte le debite distinzioni e le parole accouce a segnarle, e tutti gli elementi, e le loro relazioni, si troverà in caso di disporre la materia del suo insegnamento nella serie metodica descritta, e il suo parlare procederà facile, preciso, lucido, dilettevole, persuasivo.

1017. È così importante questa regola, che alla inosservanza di essa, quasi ad unica o principal causa, si può attribuire la somma rarità degli ottimi istitutori.

SCOLIO.

Essa è anche la regola principale alla formazione de' buoni oratori: la loro scarsezza viene da questo, che quasi tutti tolgono a parlare prima d'aver meditato abbastanza il soggetto (1). Verissima è la sentenza di Socrate « che colui che sa, è eloquente ».

REGOLA II.

Della chiarezza delle idee.

1018. Le idee per sé sono la luce dell' intelletto, e la fonte d'ogni chiarezza. Ond' avviene dunque, che ci sia bisogno di parlare della chiarezza delle idee e d'inculcare al precettore il bisogno della meditazione, affine d'acquistarsi idee chiarissime e porgerle pure chiarissime a' discepoli? — Questa necessità non procede da difetto delle idee, ma da difetto dell'occhio dell'uomo che le contempla.

(1) Cicerone: *Atque ad illam causarum operam, ad quam ego nunquam nisi paratus et meditatus accedo.* De LL. I, 4.

1019. I. *Oscurità delle idee nascente da una non buona direzione dello sguardo della mente a tutto quel sistema di esse, di cui si tratta.* — L'uomo può affissarle più o meno, e più le affissa, più prende della loro luce, e la fa sua propria, e non può comunicare altrui di quella che prima non s'è appropriata, e può comunicarne più facilmente ed efficacemente, più ch'egli se n'è appropriata. Questo dunque è necessario di fare al maestro e per parlare con chiarezza e per parlare con persuasione.

1020. Oltre di ciò l'uomo può contemplare le Idee in un modo giusto e retto, e in un modo non retto.

È giusto e retto, il modo, col quale l'uomo considera un dato sistema d'idee, quando lo sguardo della sua mente cade egualmente ed imparzialmente su tutte, e su tutte le loro relazioni necessarie al sistema.

Il modo ingiusto e non retto all'incontro consiste in fare che cada lo sguardo ossia l'attenzione della mente sopra alcune, e toglierlo ad altre con prevenzione e parzialità per le prime, in modo che alcune restano nell'oscuro, e l'intendimento o non le vede o le vede languidamente, o non ci bada, non ne tien conto. Suole questo avvenire quando l'immaginazione è trattenuta da qualche idea che la colpisce, o quando la volontà, che dirige lo sguardo dell'intendimento, ubbidisce agli istinti materiali, od è preoccupata da prevenzioni, e pregiudizi, o serve alle passioni. Ondechè nasca questa ingiustizia e parzialità intellettuale, ella è sempre gran fonte d'errori. Così gl'ingegni più perspicaci, usando malamente del proprio intendimento, cadono talvolta in errori, ne quali non cadrebbe un ingegno mediocre: fatto che pare inesplicabile finchè non si considera che a trovare la verità non basta la *potenza dell'ingegno*, ma vi si richiede il retto uso del medesimo, il qual dipende dall'armonia delle altre potenze, e soprattutto dalla rettitudine della volontà. Tali errori sogliono essere errori *teoretici*, ed anche *pratici*.

Datemi un'intelligenza perspicace che affissi di soverchio il suo sguardo nella propria eccellenza e se ne compiaccia, e tosto il suo sguardo è legato, e non più idaneo a vedere con ugual forza l'eccellenza delle altre intelligenze, e nè pur quella di Dio medesimo. Allora non farà più un equo confronto tra

l'eccellenza propria che apprende vivissimamente, e l'eccellenza altrui, poniamo di Dio, che le rimane oscurata. In questa condizione, ella inclina ad anteporre, col giudizio pratico l'eccellenza che vede in piena luce, a quella che non vede, o vede languidamente. Così si spiega la possibilità del peccato e dell'errore pratico negli Angeli stessi. Simile a questa è l'origine degli errori de' miscredenti e de' mondani: trascurando di considerare l'Idio, considerano troppo il resto. Quindi la soverchia stima delle cose finite e materiali, e la scarsa di Dio e delle invisibili, in cui non fissano con egual vigore e costanza la mente, ma in quelle, a cui sono affezionati, esclusivamente la trattengono e l'esauriscono. Quell'oscurità in cui s'involge una parte principale del sistema delle loro idee si può giustamente chiamare ignoranza volontaria, principio degli errori. In tutti questi giudizi che riguardano il valore e la stima dovuta alle cose, vale anche in logica l'assioma morale: *Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu*.

1021. II. *Oscurità delle idee nascente dall'organismo*. — La Psicologia mostra, che il movimento del pensiero che s'affissa nelle idee, e s'attigne la luce, ci riflette e se ne rende consapevole, trasporta il suo sguardo d'una all'altra, e lo annoda, e le divide secondo le loro relazioni congiuntivo o disgiuntivo, finalmente ne trae illazioni e vi ragiona sopra: tutto questo movimento, dico, dipendo in parte dal potere maggiore o minore che l'uomo ha sulle proprie immagini, le quali come altrettanti segni l'aiutano ad attuarsi e a raccogliersi in queste pintosto che in quelle idee (*Psicol.* 1507-1597).

E questo potere dominatore delle immagini è maggiore o minore secondo la perfezione dell'organismo.

Quidi una delle principali, se non l'unica, delle diversità degli ingegni.

Se le immagini, e con esse le idee, non si lasciano suscitare con prontezza, l'ingegno apparirà *tardo*: se suscitate, non si lasciano mantenere, ma si dileguano leggermente a dispetto dell'uomo, l'ingegno riuscirà *superficiale*, perchè non ha tempo da profundarsi nelle notizie, da connettere ecc.; se le immagini si suscitano da sè, e non in virtù della volontà dominante su di esse, l'ingegno apparirà *fallace, confuso, delirante* ecc.

perchè un'immagine discaccerà l'altra e ne occuperà il luogo, e quindi nell'atto stesso di fare il calcolo, un'idea si scambierà coll'altra, ovvero s'interporranno immagini e idee inopportune e inutili che genereranno confusione. Le disposizioni contrarie daranno ingegni *pronti, profondi e sicuri*.

1022. E tali devono essere le doti dell'ingegno del maestro acciocchè egli possa possedere natural limpidezza della serie de' concetti e perfezione di dottrina da comunicare agli altri.

Quelli che vanno affatto privi di tali doti, devono esser rimossi dall'insegnamento. Quelli che ne hanno parte, possono accrescerle collo studio e colla meditazione; chè il potere dell'uomo sulla propria immaginazione s'accresce coll'esercizio assiduo e logico, e collo sforzo moderato della volontà, e il maestro dee porre ogni cura a coltivare tali doti anche ne'suoi discepoli inseguando loro il modo d'ottenere questo potere salutare sulla fantasia ed esercitandoveli convenientemente.

1023. III. *Oscurità delle idee nascente dalle loro varie forme logiche, e dalle loro varie espressioni o segni.* — Finalmente s'abbia presente la distinzione tra 1° l'idea in se stessa; 2° la sua forma logica; 3° la parola o il segno, a cui si lega quando si comunica, o anche quando si pensa.

Una stessa idea, e molto più un complesso d'idee, riceve dal nostro pensiero molte forme logiche. Ciascuna di esse non aggiunge propriamente nulla al fondo dell'idea semplice, ma aggiunge qualche cosa alla mente che la considera, a cui fa vedere qualche novo aspetto, o qualche aspetto esclusivo, e qualche nova relazione. Si possono cavare infiniti esempi di ciò dall'aritmetica. L'idea del numero 12 è perfettamente la stessa di $5 + 7$; ma questa seconda è posta sotto una nova forma, nella quale c'è di più la relazione del 5 col 7. Lo stesso si può dire d'ogni altro calcolo. Ora il Maestro dee distinguere accuratamente l'idea dalle sue diverse *forme dialettiche*, che hanno luogo per la limitazione che accompagna la maniera di pensarla. Il perchè la mente riguardando in un'idea, non vede subito tutto quello che vi si contiene, e la forma dialettica n'è, per così dire, quella parte che ci vede.

1024. L'accurata distinzione tra le idee e le loro forme dia-

lettiche che tengono del soggettivo in quanto che hanno per loro cagione la limitazione del soggetto, è importante alla chiarezza, e spesso volte necessaria per non cadere nell'errore di credere d'aver più idee quando non s'hanno che più forme. Questa confusione allunga il ragionamento e rende intricata la discussione, ch  si crede di passare da un oggetto all'altro, quando si rimane nel medesimo.

1023. Tutte le scienze più o meno, specialmente la Morale, il Diritto, e la Medicina si sono chiuse in alcune formole o inesatte, o che non s'intendono bene dal comune degli uomini, e da molti degli stessi scienziati. Di qui  , che a fianco d'una formola poco intesa se s'aggiunge un'altra ed un'altra, e dicono tutte presso a poco lo stesso. Cos  n'  uscito un viluppo ed una confusione, una moltiplicazione d'enti senza necessit ; una complicazione di questioni, discordia apparente d'opinioni infinite e molti errori. A ragion d'esempio nella Morale s'introdussero certe regole poco determinate per la formazione della coscienza, che ugualmente si traggono a difendere sentenze opposte (*Tratt. della Cos.* 803-811). S'introdussero princip  inesatti, limitati, o espressi con metafore, come il principio del possesso (Ivi, 724-724) preso come principio generale. Lo stesso dicasi di certe distinzioni appoggiate a formole astratte; a ragion d'esempio, distinguesi da' moralisti il dubbio speculativo che cade sul vero o sul falso, dal dubbio pratico che dicono cadere sull'onesto e l'inonesto, e poi se trattasi d'un'azione di cui si dubiti che sia intrinsecamente mala, non si vuol applicare la stessa distinzione, concludendo che non c'  obbligo d'astenersene, perch  la legge dubbia non obbliga, senza vedere che *dubbio pratico* e *dubbio sull'intrinseca malvagit  dell'azione*   perfettamente il medesimo, e quindi d'un solo concetto ne fanno due e cadono in errore nella conseguenza (*Sul principio: La legge dubbia non obbliga ecc.* Milano 1851).

1026. Talora si rivestono le idee di forme che non hanno. Queste ingombrano la filosofia e introducono questioni inutili, intricate, assurde, che pur nascono dal confondere le forme delle idee colle stesse idee.

I filosofi agitarono lungamente la questione: « come si possa

provare l'esistenza d'uno spazio reale fuori di noi ». Gli idealisti trascendentali dissero che non si può provare, e che lo spazio è una forma soggettiva dello spirito umano. Ma l'espressione « fuori di noi » è inesatta, potendosi solo dimandare « se lo spazio è *diverso* da noi »: allora la soluzione non ha più difficoltà, essendo impossibile che taluno creda d'essere lo spazio. Ma oltracciò, quello che diede una difficoltà maggiore, è d'avere vestito lo spazio stesso d'una forma, e presentatolo così mantellato al pensiero filosofico. La sola questione, benché ancora inesattamente espressa, « c'è un'estensione fuori di noi? », suppone che noi abbiamo il *concetto* del fuori e del dentro, senza di che non potremmo proporcela. Ora dove abbiamo noi preso questo concetto, se non dall'estensione medesima, dallo spazio? Fuori di noi non può voler dire altro che nello spazio. Cercare dunque se lo spazio sia fuori di noi è lo stesso che cercare, se lo spazio sia nello spazio, se l'esteso sia esteso. Nella questione è supposto quello che si cerca.

1027. Oltre la molteplicità delle *forme dialettiche* a cui soggiace la medesima *idea*, ogni forma può essere vestita di più *espressioni esterne*, come di vari vocaboli; quindi i sinonimi, e l'espressioni equivalenti. Anche queste possono fare ingombro e confusione e moltiplicare quello che è semplice ed uno.

Il precettore non avrà egli medesimo e non potrà comunicare idee ben chiare, se non possiede un linguaggio costante, e se, dovendo introdurre sinonimi nel discorso ed espressioni equivalenti, non si darà cura di far notare che con essi non dice cose diverse, ma le stesse di prima. E questo non potrà fare, se egli stesso colla meditazione non avrà saputo chiaramente distinguere la medesimezza dell'idea o della forma che si copre sotto i vari involucri delle parole, ed avrà preso la diversità di questi per la diversità di quelle. La molteplicità d'espressioni è anch'essa cagione della lungaggine de' trattati scientifici, ne' quali gli autori credono dir cose nuove, quando pur ripetono il già detto.

1028. Se il precettore ha così bene fissata la natura d'ogni suo concetto, da saperlo ravvisare, e saper fare che i discepoli lo ravvisino identico sotto la molteplicità delle espressioni, queste potranno essere da lui utilmente adoperate:

1° perchè giova, che i discepoli sieno avvertiti del come il bisogno multiplicità apparentemente le cose pe'vari modi con cui le esprime, e s'esercitino a discernere sotto vari involucri la cosa stessa. Il che li conduce a fissare la mente direttamente nell'idea e nella notizia nuda, senza fermarsi a' segni, cosa di sommo profitto al pensare;

2° perchè correndo nell'uso dei dotti, o nell'uso comune que'diversi vocaboli ed espressioni, è necessario che essi s'avvezino a intenderle per quel che valgono;

3° perchè a colui che sa che la stessa cosa si copre di diverse espressioni, ciascuna espressione agginuge qualche lume all'intelligenza di essa, e chi non l'ha bene afferrata sotto l'una d'esse, l'afferra sotto un'altra, e dal sapere esprimere la cosa in molti e diversi modi, la mente acquista un più spedito maneggio della stessa idea e notizia; onde chi ha pensato la cosa più volte sotto molte forme e l'ha intesa per diversi segni e la sa pronunciare con certa ricchezza di parole, questi n'ha maggiore intelligenza e più spedito e molteplice l'uso e l'applicazione.

REGOLA III.

Della proprietà delle parole.

1029. Distinte le idee e le notizie in cui vuole essere spezzata colla meditazione del maestro la materia dell'insegnamento e distribuite nella *serie metodica*, conviene annunziarle con parole proprie e aggiungere la definizione nominale di quelle che non fossero appieno intese dal discepolo.

Il parlare traslato è da evitarsi diligentemente nell'insegnamento delle scienze, benchè, dopo che s'è data la notizia con parole proprie, il pensiero del discepolo può aiutarsi con opportune similitudini.

SCOLIO.

1030. L'arte della pronunziazione, utilissima all'ottimo precettore, come ad ogni oratore, non può esser parte di questo trattato.

REGOLA IV.

Del non aggravare la mente del discepolo.

1031. Distinte le idee, distribuite nella serie metodica, segnate co' vocaboli propri, conviene che il maestro misuri la capacità del discepolo, e gli lasci tempo da considerare ogni passo e bene intenderlo e da ritornare sui passi già fatti, rifacendoli.

1032. E se contemporaneamente all'insegnamento di qualche genere di scienza si danno al discepolo altre lezioni, queste non devono essere disperate e disarmoniche dall'oggetto principale, ma esser tali che servano anch'esse a maggiore illustrazione di esso, o a disporre ad esso la mente, dimodochè tutto quello che in ciascun tempo s'insegna al discepolo, benchè le cose sieno più, abbia *armonia ed unità*, dove si possa acquietare e concentrar la mente e l'animo; poichè così non si sparpagliano le facoltà dello spirito, ma unite s'aumentano e si rinforzano.

REGOLA V.

Del distinguere i diversi ordini di riflessione.

1033. Il precettore non può disporre le cose che insegna nella serie di cui abbiám parlato, se non conosce la teoria de' diversi ordini di riflessione.

Gli è necessario, come abbiám veduto, sapere come sia formata la verità, e per quai modi e gradi si comunichi alla mente finita dell'uomo; e l'Ideologia dimostra, che la verità è comunicata all'uomo in due forme, l'una *implicita*, l'altra *esplicita*: da principio è data all'intelligenza umana sotto la forma più implicita di tutte, ma sotto questa forma le è data tutta. Mediante i sentimenti e le diverse operazioni dell'intendimento, la verità comincia ad esplicarsi, e a dividersi in parti, rimanendo sempre intera nell'anima sotto la sua forma prima ed implicita. Ma in questo esplicamento c'è prima la cognizione diretta che abbraccia le immediate forme esplicithe, e determinate da tutto ciò che somministrano i sensibili; e queste forme,

che sono *gli oggetti della cognizione diretta*, di loro natura abbraccerebbero di novo tutta intera la verità, se non ponesse ostacolo la limitazione del sentimento umano che non dà all'uomo tutti i sensibili, che è quanto dire, tutte le realtà, ma solo poche e in modo imperfetto.

Viene in appresso la riflessione, che lavorando sulle cognizioni dirette, produce nove cognizioni, riflesse di primo ordine. La materia di queste non è aumentata, che non può esser altro che ciò che s'è già conosciuto direttamente. Ma la cognizione è cresciuta *formalmente*, ed è un aumento immenso.

Su questo primo ordine, lo spirito umano si ripiega con un'altra riflessione, da cui raccoglie novi prodotti, novi aumenti di cognizione, rispetto alla forma ossia all'idea, rimanendo sempre uguale la *prima materia*, ma avendo già di più una *seconda materia*, le cognizioni riflesse di prim'ordine. Da questo secondo ordine di riflessione nasce un secondo ordine di cognizione riflessa, senza pari più vasto del primo.

Si dee dire il medesimo d'un terzo e quart'ordine di riflessione e così via indefinitamente, poichè questi ordini di riflessione non hanno un confluente assegnabile. C'è bensì anche per l'uomo una maniera di pensare assoluto, immune da questa successione di riflessioni, del quale non vogliam qui parlare come quello che appartiene ad un insegnamento più elevato.

Or da questo modo di procedere della mente si rileva, per ripetere un documento importante, che i prodotti d'una riflessione inferiore diventano materia ad una riflessione superiore, nè la riflessione si può fare se manca la materia. Il pretendere dunque di comunicare a' discepoli i prodotti d'una riflessione superiore senza averli condotti per le riflessioni inferiori, è un pretendere l'impossibile. Dando ai discepoli que' prodotti riflessi senza ch'essi abbiano prima fatto da se medesimi le riflessioni inferiori, non li possono accogliere che nella memoria, ne ricevono i segni materiali, ripetono le parole udite, ma che le intendano è vano sperarlo. Quest'è la cagion vera dell'istruzione senza risultato e de' lenti progressi della gioventù: l'insegnamento non riesce alle loro menti che un confuso ingonfiamento, una dolorosa oppressione, ond'è che disamano lo studio, non per mala indole, come si suol credere, o perchè

non vogliono adoperare l'intelligenza, anzi una vivissima voglia d'adoperarla è insita nei fanciulli per natura, e non possono, impediti dall'imperizia de' precettori.

Di somma importanza è questa regola: « il precettore col- l'assidua meditazione sulla materia del suo insegnamento, distingue le idee e le notizie che intende comunicare a' discepoli, in classi separate secondo che appartengono alla cognizione diretta, o al primo, al secondo, al terzo ecc. di riflessione e quindi proceda nell'inseguare in modo da presentare alle menti de' discepoli prima le cognizioni dirette, poi le riflesse di secondo ordine, e così via ».

Così l'insegnamento naturale e piano si rende dilettevole e la scuola è fatta all'intendimento, non alla sola memoria.

Non può essere ottimo il precettore, se non sostiene egli primo, almeno una volta, una fatica assai maggiore di quella che dee far fare a' suoi discepoli.

REGOLA VI.

Se nell'insegnamento si deva procedere dagli universali a' particolari, o viceversa.

1054. Su questa questione i filosofi si divisero: altri vollero che si procedesse dagli universali a' particolari; altri che si conducesse la mente de' discepoli da' particolari agli universali.

Le due opinioni erano conseguenze di due sistemi opposti: quelli che sostenevano esser primi nella mente gli universali, inferivano che da questi si dovesse incominciare; quelli che dicevano esser primi nella mente i particolari e da questi formarsi bel bello ascendendo gli universali, dovean inferire che l'insegnamento procedesse d'egual passo.

L'una e l'altra sentenza ha qualche cosa di vero, e c'è di mezzo qualche cosa che le tempera e le perfeziona.

Primieramente il sistema di quelli che dicono formarsi gli universali da' particolari è indubitabilmente erroneo; chè per quanto si moltiplichino i particolari, non avvien mai che si rendano universali: l'universale è dato dalla natura, ed è anteriore nella mente, perchè con esso s'intende il singolare.

Ma da questo non viene che la mente proceda gradatamente da un universale ad un altro universale prossimamente meno esteso. Anzi nella cognizione diretta, logicamente posteriore, ma contemporanea, c'è nell'uomo la percezione fondamentale del proprio corpo sentito, e a questa succedono le sensazioni accidentali e le percezioni de' corpi per mezzo degli organi sensori, le quali danno cognizioni *particolari*.

Da queste cognizioni particolari l'intelligenza per via d'una prima riflessione ascende agli *universalì medi*, che tengono il posto tra la notizia universalissima dell'essere e le notizie particolari o percezioni, e dagli universali medi ascende agli universali maggiori e di continuo ridiscende ai minori e agl'individui.

• Conviene dunque (Regola VI), che il precettore non solo comunichi le cognizioni disposte secondo le classi ed ordini sopra indicati di riflessione; ma che in ognuna consideri, qual sia la notizia che precede e fa strada alle altre, meditando sui passi naturali della mente umana; e tra queste notizie dia il primo luogo a quegli universali che costituiscono la causa formale del pensiero; i quali sono, come dicevamo, l'idea dell'essere che nell'applicazione prende la forma di primi principi del ragionamento: di poi vengono i particolari, poi gli *universalì specifici*, ossia le specie che sono gli universali medi meno estesi, da questi i generi, cioè gli universali medi più estesi •.

Laonde il progresso dell'insegnamento è questo, che si proceda dagli universalissimi ai particolari, da questi agli universali prossimi e da questi ai meno prossimi astratti e generali, da quali è necessario continuamente ridiscendere ai particolari. L'insegnamento dunque affinché risponda al principio supremo del metodo didattico è uopo che alterni il suo movimento or passando dagli universali ai particolari, ora viceversa.

REGOLA VII.

*Nello stesso ordine di riflessione si dee fare che la riflessione
cada prima su di ciò che è più facilmente osservabile
e su cui cade più spontaneamente.*

1055. Ci hanno dunque degli *universalì primitivi*, che sono l'essere e i principi del ragionamento indispeusabili all'uso del pensiero, e degli *universalì secondari* che sono i primi limitati dal confronto co' singolari o da quella astrazione su questi universalì che produce i generi: gli universalì limitati dal confronto de' particolari succedono a questi, e gli universalì astratti ad entrambi.

Ma quali cose si dovranno insegnar prima o quali dopo in ciascuna delle classi ovvero ordini accennati di cognizioni?

Per determinare queste non c'è una *legge logica* di precedenza, ma convien ricorrere ad una *legge psicologica*. Poichè tutte le cognizioni d'unio stesso ordine possono essere ugualmente apprese da un atto di riflessione prossima; ma lo spirito umano tuttavia più facilmente riflette sopra alcune che sopra altre, come sarebbe più sulle cose sensibili e sulle piacevoli che sulle insensibili e men piacevoli; su quelle che lo interessano più che sulle ordinarie, sulle curiose e nuove o che destano meraviglia (secondo la qualità degl'ingegni) più che sull'altre. Anche a questo come pure ai nessi di precedenza, di priorità, e di posteriorità, dee aver riguardo il precettore sagace nella distribuzione delle materie che formano il suo insegnamento.

Dichiarazione delle due regole precedenti.

1056. La regola VI prescrive che nell'insegnamento ora preceda l'universale, ora il particolare, secondo che quello o questo cade prima nella cognizione umana, e la regola VII, che pervenuto il ragionamento a un cert'ordine di riflessione, in quest'ordine si richiami la riflessione de' discepoli prima a ciò che più facilmente s'osserva e su cui cade più spontanea.

Queste regole hanno bisogno di dichiarazione.

È da osservarsi, che data una serie di cognizioni dello stesso ordine, la riflessione che sopravviene è molteplice, e per diverse ragioni, può essere più facile e più difficile.

1° Essa può cadere sopra una cosa sola, o su due, su più, su tutte; ed è chiaro che quando cade contemporanea-
mente sopra un maggior numero di cose si scoprono con essa
relazioni più generali e queste sogliono esser più difficili e
quelle che danno una cognizione più astratta.

2° Ma anche la riflessione cadente sopra uno stesso nu-
mero di cose, o sopra una stessa cosa può esser più o meno
difficile, secondochè le differenze che si cercano di essa ad
altre cose sono più o meno difficili a rilevarsi.

3° E se si tratta di riflettere sui costitutivi della cosa, altri
sono più difficili, altri più facili ad osservarsi, come per esem-
pio ciò che costituisce l'essenza astratta della cosa è più diffi-
cile a discernersi degli accidenti, e trovare le differenze di
quella è più difficile che trovare le differenze di questi tra sè,
o tra essi e gli accidenti dell'altre cose.

Per queste ragioni avviene che la stessa idea possa essere
nella mente d'un uomo rozzo e in quella d'un filosofo; ma aven-
dovi il filosofo fatte sopra molte riflessioni e confronti con altre
cose e con altre idee, egli ci vede dentro distintamente quello
che non ci vede il rozzo, benchè nell'idea del rozzo virtual-
mente e indistintamente si contenga tutto ciò che c'è nell'idea
del filosofo. P. e. anche il rozzo può avere idee di cose cor-
poree ed incorporee; ma non avendo egli fatto mai il confronto
tra l'io suo proprio che è una cosa incorporea e i corpi, non
saprà dire che l'anima sua sia spirituale, anzi illuso dall'im-
maginazione che si frammette a' suoi pensieri, non saprà pen-
sare che ci possano essere cose fuori dello spazio. A convin-
cersi che questo è un errore, gli bisogna: 1° una riflessione
che confronti la natura del proprio io, colla natura de' corpi e
degli spazi; 2° tal forza in questa stessa riflessione da non la-
sciarsi impedire e trattenere da niente di straniero, come son
le immagini corporee che distraendo la riflessione dal suo
proprio oggetto, la portano in un altro. Onde giustamente os-
serva Boezio « che ci sono alcune concezioni comuni dell'animo
« e per sè note soltanto presso i sapienti, come, che le cose
« incorporee non sieno in luogo (1) ». Dice che queste sono

(1) L. *An omne quod est sit bonum.*

concezioni comuni e per sè uote, perchè giacciono nelle idee di tutti egualmente gli uomini: e tuttavia sono tali solamente presso i sapienti, perchè questi soli ce l'hanno trovate dentro colla riflessione, la quale in essi col grad'uso è divenuta ferma e costante ;

4° E quest'è una quarta ragione della difficoltà maggiore che ci ha in certe riflessioni.

Sono dunque più difficili quelle, nel far le quali s'incontrano più di quegli impedimenti, che intramette l'immaginazione, come accade nell'osservare la natura degl'incorporati.

1037. Finalmente conviene avvertire che il più facile e il più difficile non è la sola regola dell'insegnamento: il precettore dee mirare principalmente a quello che è più importante a sapersi dal discepolo, e però le cose più importanti ancorchè più difficili non devono tralasciarsi e bene spesso neppure differirsi di soverchio, ma con più assiduità insistere in esse, il che si può fare senza trascurare le regole metodiche.

REGOLA VIII.

È necessario che ogni classe di cognizioni sia resa ricca prima di passare ad un'altra.

1038. Finalmente giova che ciascuna classe e ordine di cognizione si dia ai discepoli sufficientemente copiosa, prima di passare ad un'altra.

Di che la ragione si è, che quant'è più ricca la materia su cui dee cadere la riflessione, dall'uso di questa si traggono maggiori conseguenze e più persuasive.

E di vero, la riflessione che cade sopra la classe precedente di cognizione, è moltiplice, potendoci cadere sopra le singole cognizioni e sopra molte di esse e anche su tutto, e in questi diversi modi essa genera altre cognizioni, onde quant'è più esteso il novero delle cognizioni su cui cade, i risultati sono più ampi e di maggior rilevanza.

E quand'anche molte di talj cognizioni fossero simili, non mancherebbe mai il vantaggio, che il pensiero riflesso se ne vada più sicuro di sè e rechi all'animo maggior persuasione: onde il giovamento che si trae dal moltiplicare gli esempi opportuni, che illustrano la cosa medesima.

LIBRO III.

IL CRITERIO.

1039. Volgendo lo sguardo addietro sui nostri passi, noi abbiamo parlato in quest'opera degli assenti, di quell'operazione colla quale l'uomo si congiunge alla verità, o teoreticamente, o anche praticamente, e se l'appropria (L. I): di poi esposta la dottrina delle diverse forme logiche delle cognizioni, cioè del giudizio, del raziocinio e del metodo (L. II). Ma dappertutto apparì, che il valore di tutti questi modi di cognizioni dipende dall'evidenza d'una prima verità che fa nel pensiero l'ufficio di *criterio universale*. Rimane ora dunque che di questo pure noi trattiamo di proposito, e che, essendo il criterio come la chiave del logico edificio, dopo impostati gli archi e girate le volte, finalmente con inserire questa chiave nel punto più eminente, chiudiamo e consumiamo tutta la fabbrica. E in questo ci atterremo alla maggior possibile brevità, per non ripetere, con noia de' nostri benevoli lettori, quello che n'abbiamo già altrove lungamente ragionato (*Ideol. Sez. VI. — Rinnovam. L. III*).

Due questioni si presentano da se stesse a svolgere, quella del criterio in se stesso, e quella degli effetti ch'egli lascia nella mente di chi ne fa uso. Partiremo dunque la materia di questo libro in due sezioni.

SEZIONE PRIMA

DEL CRITERIO.

CAPITOLO I.

DELLA QUESTIONE DEL CRITERIO IN GENERALE.

1040. Gli antichi dogmatici distinsero tre criteri che chiamarono *da che, per mezzo di che, secondo che* (1).

(1) V. *Sezt. Emp. Inst. L. II.*

Piuttosto che tre criteri, queste espressioni indicano tre ricerche diverse intorno al criterio: tutt'e tre importanti e ben distinte.

La questione « da che », *a quo*, riguarda il *giudice* che dee pronunciare della verità; la questione, « per mezzo di che », *per quod*, riguarda la *facoltà* speciale dell'uomo atta ad apprendere con sicurezza la verità; la questione « secondo che », *secundum quod*, riguarda la *regola*, secondo la quale giudicando una proposizione, si trova esser vera o falsa con tutta certezza.

1041. La prima questione non ha bisogno di molte parole, essendo evidente, che l'individuo umano è quel subietto, nel caso nostro, che dee possedere la verità, e non può possederla, s'egli stesso non giudica che quello che apprende è certamente vero, onde il *giudice prossimo* della certezza è manifestamente l'individuo umano.

1042. La seconda ricerca è del pari chiarita dall'Ideologia che dimostra, la verità non essere termine delle facoltà di sentire corporalmente, ma di quella d'intendere e che l'intelligenza apprende la verità in due modi per via d'*intuizione*, e per via di *giudizi*. Le facoltà dunque dell'intuire e del giudizio sono quelle per cui l'uomo apprende la verità pura e la distingue dall'errore.

1043. Rimane la terza e la più difficile, « qual sia la regola, con cui si possa trovare se un giudizio o una proposizione è vera o falsa ». E questa regola è appunto il criterio della verità.

Ma poichè, dato che questa regola ci sia, e sia infallibile, l'uomo non sarebbe ancora sicuro dell'acquisto della verità, se non potesse dimostrare di più a se stesso, che la natura gli ha dato tutto ciò che gli bisogna per farne uso senza pericolo d'errore, perciò noi divideremo questa ricerca in due, cercando di dimostrare:

1° che questa regola esiste ed è per sè infallibile, e, così considerata, la chiameremo il *Criterio della verità*;

2° che l'uomo può farne retto uso, e debitamente applicarla, e quella proposizione che di ciò ci assicura sarà da noi chiamata il *Criterio della certezza*.

La regola suprema dunque si può considerare divisa come in due parti; la prima è la regola stessa per sé considerata, la seconda la regola considerata nella sua possibile applicazione. Incominciamo dalla prima.

CAPITOLO II.

DEL CRITERIO DELLA VERITÀ.

ARTICOLO I.

CHE COSA SIA IL CRITERIO DELLA VERITÀ E DI QUALI CARATTERI DEVA ESSER FORNITO.

1044. Intendiamo dunque per criterio della verità una regola, coll'uso della quale si può discernere il vero ed il falso.

SCOLIO.

Il vero e il falso è una qualità de' *giudizj*. Chi non afferma e non nega nulla, come chi semplicemente intuisce, non può dirsi che abbia una cognizione vera o falsa se non virtualmente, in quanto nell'intuizione si contiene virtualmente il giudizio.

Le idee all'opposto sono la *regola*, o il criterio per giudicare il vero ed il falso, e anche il bene ed il male. Nel primo caso si dà loro giustamente l'appellazione di *verità*, nel secondo quella di *legge* (*Filos. della Morale* Vol. IV, facc. 395 e seg.). Aristotele e la Scuola distinsero le notizie *incomplesse* o indivisibili o incomposte, e sono le idee, dalle *complesse* e composte, che sono i giudizi e raziocini, ed insegnarono che solo di quest'ultime si predica il vero ed il falso (1).

(1) È singolare a vedere quante dottrine preziose dell'antichità sieno andate perdute ne' tempi moderni. In un gran numero di libri di logica si parla della verità e della falsità delle idee, e l'Arnaldo intitolò financo un trattato: « Delle vero e delle false idee ». Al Cartesio, uomo di gran mente e di poca scienza, che prese a rifare la filosofia, si deve l'introduzione della questione assurda: « quali idee sieno vere o quali false ». Appena in alcuni seminari si conservò presso di noi la verità antica, perchè non si ruppe se non più tardi il filo delle tradizioni. Così Jacopo Faccioli, che nella prima metà del secolo scorso scriveva per l'illustre seminario di Padova i

1043. Quando questa regola è la prima di tutte, e abbraccia tutte le proposizioni, ella riceve il nome di *Criterio supremo*.

Le qualità che dee avere il supremo criterio sono due:

1° che sia *immediato*, cioè non abbia bisogno di mutare la sua efficacia da qualche cos'altro diverso da sè:

2° Che sia *evidente*, cioè contenga una necessità oggettiva, secondo la quale non si possa a meno di reputar vero ciò che gli è conforme, falso ciò che gli è difforme; e quindi l'uomo giunga con esso a rimovere da sè ogni cagione di dubitare.

SCOLIO.

1046. Ci sono molti criteri subordinati, secondo i quali si può giudicare del vero e del falso de' giudizi e ragionamenti, ma uno solo è il supremo, del quale hanno logicamente biso-

noii Rudimenti di Logica (Sintag. III, p. 1., c. 2), dice: *Qui ideam dividit in veram et falsam, perperam dividit. Nam, cum idea rem duntaxat representat, nihil sciendo, aut negando, neque veritatem, neque falsitatem aspicit: o ricomence tuttavia che l'idea è la causa formale del vero, il che è quanto dire che è la stessa verità, soggiungendo: *Est tamen potest veritatis et falsitatis causa. Et enim si rei ad cognoscendum propositae congruat, causam praebet enunciationi verae: si ab ea discrepat, causam praebet enunciationi falsae.* — In molti luoghi Aristotele distingue le due operazioni dell'ipotesire o dell'affermare V. il l. III *De anima*, dove l'Aquinate pone questa dichiarazione (Lect. XI): *Dicit ergo primum, quod una operationum intellectus est secundum quod intelligit indivisibilia: puta cum intelligit hominem aut bovem, aut aliquid hujusmodi incomplexorum. Et hanc intelligentiam est in his circa quae non est falsum: tum quia incompleta non sunt vera neque falsa: tum quia intellectus non decipitur in eo quod quid est, ut infra dicitur: sed in illis intelligibilibus, in quibus est verum et falsum, est iniqua quaedam compositio intellectuum id est rerum intellectuum, sicut quando ex multis fit aliquid unum. Et post appresso soggiunge: *Et dicit quod dictio qua dicit intellectus aliquid de aliquo sicut contingit in affirmatione, semper est aut vera aut falsa. Sed intellectus non semper est verus aut falsus, quia intellectus est incomplexorum, qui neque verus aut falsus est, quantum ad id quod intelligitur. Veritas enim et falsitas consistit in quadam adaequatione vel comparisone unius ad alterum, quae quidem est in compositione vel divisione intellectus: non autem est in intelligibili incompleto. Sed sicut ipsum intelligibile incomplectum non sit neque verum neque falsum: tamen intellectus intelligendo ipsum, verus est, in quantum adaequatur rei intellectae.***

gno tutti gli altri, e però gli altri separati da quest'ultimo si possono dire *criteri ipotetici*, ossia efficaci nella supposizione che vadano d'accordo col supremo, e di questi abbiamo fatto uso fin qui: ora aggiungendo loro il supremo li giustifichiamo.

Aristotele ripete di frequente, che il vero dimostrativo dee terminare in una prima verità evidente, non bisognosa di dimostrazione, fondamento d'ogni dimostrazione (1).

ARTICOLO II.

L'ESSERE INTUITO PER NATURA È IL SUPREMO CRITERIO DELLA VERITÀ.

1047. L'ideologia mostra che l'*essere ideale* è la forma d'ogni cognizione, ossia è quell'elemento, pel quale ciò che lo spirito apprende, è, e dicesi cognizione.

Alla cognizione è essenziale l'esser verità o l'esser vera, come al sentimento l'esser piacevole; chè cognizione non sarebbe se ella fosse falsa; non potendo l'uomo dire di conoscere qualche cosa, se la cosa non è quale la conosce.

Da che consegue, che la causa formale della cognizione l'elemento che le dà l'essenza di cognizione, dee essere la stessa verità, poichè esser vero non vuol dire altro che avere in sé la verità.

Se dunque l'essere ideale è la causa formale della cognizione, e quest'essere è la verità, consegue ch'egli sia anche il *supremo criterio*; poichè quello che è per essenza, non ha bisogno di ricorrere ad altro per esser tale, e non c'è niente d'anteriore all'essenza.

Il criterio dunque della verità ridotto ad una proposizione sarà questo: « Quello che apprende lo spirito umano è vero se è conforme all'essere, ed è falso se non gli è conforme ».

1048. Ma anche indipendentemente da questa dimostrazione e per un'altra via si può provare che l'essere è la verità (2). Che cos'è la verità? In questa domanda c'è anche la risposta. Poichè domandando che cos'è, si viene a dire che quando noi

(1) Posterior. I: Metaph. II.

(2) Queste dimostrazioni sono *reflexe*, e non danno già all'essere la verità, ma si mostrano ch'egli è la verità anteriormente ad ogni dimostrazione.

diciamo quello che ella È, abbiamo risposto alla domanda (1). Ma l'essere è appunto ciò che È, e che è per essenza, perchè è l'essere. Se quello che È, È quello che È, dunque quello che È, è la verità; dunque l'essere è la verità. Infatti l'essere non può non essere, che se potesse non essere, non sarebbe più essere: dunque l'essere È necessariamente. L'essere è dunque la verità essenziale e necessaria. Ma l'essere è in tutte le cose che sono, ed è tutto ciò che si afferma di esse, dunque l'essere è la verità essenziale necessaria ed universale.

Quindi di novo, l'essere è il criterio della verità, e il criterio supremo, perchè è immediato: essendo esso stesso la verità, e causa formale ad un tempo d'ogni cognizione, induce necessità, appunto perchè quello che è non può non essere per la contraddizione che nol consente (2).

1049. Ancora: abbiamo veduto che l'essere, com'idea, o oggetto intuito, diventa verbo quando lo spirito lo considera nel suo atto e non più nella sua condizione d'oggetto. L'essere divenuto verbo, che s'esprime col vocabolo È, è l'affermazione universale, e quindi la forma di tutti i giudizi. Se dunque allorché l'uomo giudica e dice È, questo monosillabo esprime l'atto dell'essere della cosa giudicata, l'affermazione è vera, se non esprime l'atto dell'essere della cosa giudicata, l'affermazione è falsa. Ecco trovato anche in questo modo lo stesso criterio: esser veri i giudizi dipende da questo, che s'affermi l'essere del subietto: se all'incontro non è l'essere del subietto quello che si afferma, c'è il falso: dunque se c'è l'essere c'è la verità; se non c'è l'essere non c'è la verità: è ancora il criterio espresso in altre parole.

ARTICOLO III.

OBIEZIONI RISOLTE.

1050. Le obiezioni che si fanno a questa teoria nascono dal non essere intesa: percorriamole:

(1) Così Platone: "Απ' οὗν αὐτοῦ δε (λέγου) ἔκ τῃ δεῖν λέγει ὡς ἔστιν, ἀλλ' οὐκ ὡς οὐκ ἔστιν. τούτις, Cratyl. p. 383 B.

(2) Laudo in tutte le proposizioni vere, ancorchè siano de' contingenti, c'è una specie di necessità, almeno ipotetica. Cf. S. Th. S. I, XIX, III; XL, II, 5°.

Obbiezione I. — Se l'essere ideale è la verità ed è la forma della cognizione, non essendo la forma tutta la cognizione, perchè si suppone che la cognizione abbia anche una materia sensibile, ci sarà la verità nella forma e mancherà la verità nella materia. — *Risposta* — Chi fa quest'obbiezione non ha posto mente al modo di congiunzione, che la forma ha colla materia. La natura di questa congiunzione è così fatta, che la materia è tutta abbracciata dalla forma, di maniera che la qualità formale è qualità comune a tutta la materia congiunta alla forma. E poichè qui la qualità formale è la verità, perciò tutta la materia è vera, e tutta intera la cognizione, avendo la forma della verità, è vera. In altre parole: l'essere è la verità: Ma ogni materia e ogni sua parte informata dall'essere si pareggia e identifica all'essere, è un atto d'essere; che se non fosse tale, sarebbe nulla, dunque tutto ciò che è ed è conosciuto essere, dà una cognizione vera, e però anche la materia della cognizione è vera, perchè ha quell'essere che di lei si predica.

1051. *Obbiezione II.* — L'essere puro dell'intuito è privo di contenuto. Dunque non è il fonte di tutte le cognizioni: e però non può fare l'ufficio di pietra di paragone della verità di tutte le cognizioni. Rispondo: esser cosa diversa il *fonte delle cognizioni*, e il *criterio della verità*, nè le due questioni si devono confondere. Tutte le cognizioni vere hanno la *qualità d'esser vere*, ma questa qualità, appunto perchè comune a tutte, non costituisce le loro differenze. Basta dunque, che la verità prima e per sè evidente per fare il paragone della verità, contenga l'essenza della qualità comune che si cerca in esse, e non le differenze delle medesime.

1052. Si consideri oltre di ciò che la questione presente riguarda il criterio supremo ed universale nella sua purezza. Da esso ne nascono certamente degli altri di mano in mano che le diverse classi di cognizioni si formano nella mente umana. Questi criteri inferiori sono materializzati e subordinati al supremo. Si riducono tutti ad una proposizione universale, e hanno per fondamento la seconda forma dell'essere, cioè la *realità*, che come tale, s'estende anch'essa quanto l'essere stesso. Questo secondo criterio universale, è l'*essere percepito*, che l'essere

percepito si dee ammettere come un primo, con cui si giudica della verità degli enti reali spettanti a quella specie, a cui la percezione serve di schema. Ma questo Criterio secondo è giustificato dal primo, e da esso trae tutta la sua efficacia.

SCOLIO.

1053. È una ricerca intemperante quella d'un fondamento materiale della cognizione de' reali che vada al di là della realtà percepita: si possono solamente paragonare le percezioni diverse secondo le diverse facoltà percettive, e le percezioni molteplici di una stessa facoltà, affine di rilevare che cosa ci abbia nel percepito d'invariabile.

1054. *Obbiezione III.*—L'essere ideale è nella mente umana: ma ciò che è nella mente umana è soggettivo e riceve il suo modo d'essere dalla mente. L'uomo dunque s'inganna e prende per oggetto da sè distinto quello che è una semplice emanazione di se stesso. — Risposta — Questo sofisma che appartiene agli idealisti trascendentali nasce dalla gratuita e materiale supposizione, che quello che è nella mente, o che è appreso da un atto della mente, non possa esser altro che una produzione della mente, o una cosa che si conforma al modo d'essere limitato della mente. Niuno d'essi ha mai dimostrata una simile proposizione, niuno la può dimostrare: è un pregiudizio originato dall'analogia de' corpi, i quali non ricevono che le forme loro proprie. Ma il trasportare le condizioni de' corpi alla condizione dello spirito, non solo è gratuito, è erroneo ed assurdo. Come conoscete i corpi? Coll'osservazione de' corpi. Come dunque conoscerete gli spiriti e le loro condizioni? Non altramente, che coll'osservazione immediata di questi spiriti, e non coll'osservare i corpi, che sono d'altra natura.—Mi direte che l'osservazione stessa può ingannare. — Vi rispondo che facciate prima provvisoriamente l'osservazione di ciò che è, e che avviene nello spirito vostro, che la facciate senza concederle da prima alcuna autorità; e quando l'avrete fatta con diligenza, sapete voi che cosa ve n'avrete? Un risultato inaspettato: scorgerete da prima l'immensa differenza che c'è tra i corpi osservati e le idee pure: osservate nel vostro spirito:

scorgerete, che per l'osservazione de' corpi conoscete i corpi in modo che vi resta ancora la facoltà di concepire, che essi possano esser diversi da quello che v'appaiono, anzi intenderete che avendoli voi osservati con organi aventi una composizione e una forma accidentale, non potete cavarne che un'impressione sensibile relativa ad essi, che non vi dà i corpi quali sono in sè, ma quali si formano a voi dalle azioni combinate della forza ch'essi esercitano su' vostri organi e della suscettibilità di questi e del principio senziente, e finalmente de' mezzi che dirigono e modificano l'azione della forza. Ma tutt'altro scorgerete nell'osservazione delle idee: scorgerete ch'esse s'intuiscono e s'osservano dallo sguardo dello spirito immediatamente, senza corpo od organo alcuno di mezzo, e che tra voi che le intuite e le idee intuite non c'è solo una distinzione, ma una opposizione, e che però nè le idee sono voi intuente, nè voi siete le idee intuite: scorgerete ancora ch'esse sono come una luce che vi illuminano, e voi l'illuminato, e però voi siete quello che riceve da esse, non esse quelle che ricevono da voi, e però ch'esse non possono in modo alcuno esser produzione di voi stesso, quando piuttosto voi in qualche modo siete produzione di esse, in questo senso, che l'atto vostro del conoscere ha bisogno d'esse per esistere, laddove voi non potete pensare ch'esse cessino giammai. Di che dovete necessariamente concludere che nell'ordine delle cose spirituali non s'avvera, che l'intuito prenda la forma dell'intuente, ma l'intuente riceve la forma dell'intuito, e che può stare, anzi sta di fatto l'intuente nell'intuito, senza confondersi con esso o perdere in esso la sua natura, come sotto un altro rispetto si può anche dire che l'intuito stia nell'intuente, del pari senza confondersi, perchè questa frase « stare l'uno nell'altro » quando è applicata a tali cose spirituali significa tutt'altro da quello che significa applicata ai corpi, non essendovi altra relazione tra lo spirito e l'idee che quella d'esser presente le une all'altro per modo d'immediata intuizione, modo di cui non si trova ombra di similitudine ne' corpi, che però non si può conoscere per analogia con questi: dopo di che voi ritrarrete ancora la convinzione indeclinabile, che le idee (e per tutte possiamo dire l'essere ideale al quale infine, come in una sola, tutte si riducono),

non hanno e non possono avere se non un *solo modo* d'essere, nè possono soffrire mutazione o modificazione a cagione della loro semplicissima natura. E nel vero, considerate attentamente qual sia l'essere ideale universale e indeterminato; esso vi appare come contenente in virtù tutti i modi d'essere, non determinato a nessuno in particolare, suscettivo di tutti, senz'esserne limitato mai; dalla quale suscettibilità nascono le idee più o meno determinate, a cui meglio s'appartiene la denominazione di concetti. E da tutto questo vi sarà facile dedurre la conseguenza ineluttabile, che quell'essere non vi può ingannare, non può esser altro che quello che vi apparisce, e che perciò l'osservazione interna merita fede. E perchè ciò? Per vederne la ragione, supponiamo il contrario, come fanno i matematici nelle dimostrazioni dall'assurdo, supponiamo che l'essere vi apparisse in *un modo*, e fosse in *un altro modo*. Se un altro modo dell'essere rimane a voi nascosto, in tal caso convien dire che per l'essere ci sieno due modi possibili, l'uno quello che apparisce, l'altro quello che non apparisce. Ma l'essere che apparisce all'intuizione, apparisce tale che non ha modo alcuno, e, non avendone alcuno attualmente, li contiene tutti virtualmente, è suscettivo, come dicevamo, di tutte le possibili determinazioni. La supposizione dunque che in un modo vi apparisca e in un altro sia, non è accettabile se non a condizione che il fatto sia diverso da quello che è: il fatto dell'osservazione la distrugge, perchè l'essere, come dicevamo, nello stesso apparire, apparisce senza modo di sorte, e colla possibilità di tutti, e l'obiezione è appoggiata sulla supposizione ch'egli n'abbia uno apparente e ne possa avere un altro nascosto. Se dunque voi siete costretto di ricorrere ai *modi dell'essere*, che immaginate *possibili*, per trovare in questi l'inganno che vi potrebbe fare l'essere coll'apparirvi, e se di conseguente il timor vostro d'esser ingannato nasce da questi modi, e l'essere per l'opposto vi apparisce superiore a questi modi, e purissimo da essi, e perciò stesso superiore a ciò in cui voi fondate la possibilità dell'inganno: voi dunque riconoscete la veracità assoluta dell'essere con questa stessa *possibilità* di vari modi, in cui fondate l'obiezione, perchè in lui solo è la possibilità dei modi, e da lui voi l'avete tolta. La

vostra dubitazione non giunge fino all'essere: questo dunque non v'inganna, nè è possibile formulare un dubbio contro di lui senza riconoscere la sua autorità: il timor vostro nasce dunque dal non aver osservato sufficientemente quale egli vi appaia: egli vi apparisce pura verità, pura luce, e se immaginate qualche cos'altro, non è più lui.

Così l'osservazione interna prima adoperata con sospetto e come un mezzo provvisorio di conoscere, quand'è arrivata al suo termine ed ha rilevato quale l'oggetto ideale appaia, trova in questa stessa *apparizione* dell'oggetto, l'invincibile *necessità* di concludere che non trattasi d'una apparenza, ma della presenza di tal cosa che non può non essere, nè può essere altra da quella che apparisce.

1055. Ci rimane ad aggiungere un'avvertenza: abbiain detto che l'essere ideale è immutabile; volevamo dire che non perde nè acquista nulla di ciò che è: non volevamo negare che, restando quello che è, riceva determinazioni e limitazioni relative ai reali ch'egli fa conoscere.

ARTICOLO IV.

DELLE IDEE ELEMENTARI ASTRATTE DALL'ESSERE.

1056. L'essere oggetto dell'*intuizione* primitiva non è un'astrazione; ma la *riflessione* non lo coglie se non dopo che è sviluppato nell'uomo l'intendimento, e allora ci arriva per la via appunto dell'astrazione.

L'essere non manifesta all'intuito il suo ordine intrinseco se non virtualmente: acciocchè quest'ordine sia svelato, conviene che l'uomo abbia applicato l'essere ai reali ed esercitate molte astrazioni: l'essere per queste incomincia a mostrare in sé parte di quell'ordine che nascondeva nella profondità del suo seno. Esercitandosi l'astrazione fino agli ultimi indivisibili, se ne hanno le idee elementari dell'essere, quelle di unità, de' numeri, di possibilità, d'universalità, di necessità, d'immutabilità, d'assolutezza, di tutto e di parte ecc. (*Ideol.* 575-582).

E poichè quest'idee giacciono tutte nell'idea dell'essere che è *verità*, anch'esse sono verità ed altrettanti criteri astratti di certezza.

Ma poichè ciascuna non abbraccia tutto l'essere, ma è un elemento astratto di lui, quindi cade in errore chi prende alcuna d'esse per l'essere intero, e su questo abbaglio istituisce ragionamenti.

SCOLIO.

I Pitagorici prendevano l'uno per l'ente, e confondevano i numeri colle idee e colle cose. Quindi le dispute interminate e le aberrazioni.

ARTICOLO V.

DE' PRINCIPI DEL RAGIONAMENTO.

1057. L'idea è l'essere o l'ente come oggetto del giudizio. C'è l'essere come oggetto e come atto: come *oggetto*, somministra il subietto ed il predicato, come *atto*, somministra la copula.

I giudizi che si formano col solo essere indeterminato, considerandolo ne'detti due rispetti, sono primi, necessari, universali, e costituiscono i primi principi del ragionamento (*Ideol.* 558-574; 1136-1157).

Non essendo dunque i primi principi del ragionamento che l'essere, pronunziato dalla mente in que' due modi; e contendendosi tutti i giudizi inferiori virtualmente ne'primi; consegue, che i *primi principi* del ragionamento prestino il servizio di criterio a conoscere la verità di tutti i giudizi inferiori, e il criterio sotto questa forma si può esprimer così:

• I giudizi che sono implicitamente contenuti ne'primi principi del ragionamento sono veri: i giudizi che probabilmente ci sono contenuti sono probabili: e i giudizi che ci possono essere contenuti è possibile che sieno veri: i giudizi che non ci sono contenuti sono falsi: i giudizi che non ci possono essere contenuti, sono assurdi •.

1058. Conic dall'idea dell'essere, nel modo che abbiamo dichiarato, procedono i primi principi del ragionamento; così dall'idee elementari procedono altri principi, che sono criteri per quella classe di giudizi che in ciascuno di tali principi è

virtualmente contenuta. A ragion d'esempio, dicendosi « l'unità non è divisibile, l'unità esclude la molteplicità ecc. » non si fa che ridurre l'idea d'unità in forma di giudizi, che sono altrettanti principi.

Se dunque l'essere è la verità in modo che le proposizioni sono vere in quanto è, quello che dicono, e i principi non sono che l'essere, ne viene, che anche questi danno al ragionare dell'uomo verità e certezza.

SCOLIO.

1059. L'evidenza de' primi principi è confessata da tutti; ma non tutti hanno veduto, che quest'evidenza era la stessa *evidenza dell'essere presente all'anima*, e però comunemente i filosofi insistono sull'evidenza de' principi, e di qui, senza risalire all'essere, cominciano la genealogia dello scibile umano.

Il sommo filosofo e teologo d'Italia riconosce nondimeno che la *forma della cognizione* è all'uomo nota per natura. Delle proposizioni per sé note, dice così: « Una proposizione » è per sé nota da questo, che il predicato s'inchiude nella » ragione del subietto. — Se dunque sia noto a tutti, circa il » predicato ed il subietto, che cosa sia, quella proposizione » sarà a tutti per sé nota, come apparisce ne' *primi principi* » delle dimostrazioni i cui termini sono certe cose comuni che » niuno ignora, come l'ente e il non ente, il tutto e la parte » e simili (1) ». Sul qual passo si può riflettere:

1° Che se quando sono noti i termini d'una proposizione la proposizione è nota, dunque la copula della proposizione, che si riduce sempre al verbo essere, è nota senz'altro: ma la copula è la forma della cognizione: dunque la forma si suppone sempre nota dal santo dottore:

(1) *Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal: nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato, et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communes, quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. S. I, Q. II, 1.*

2° Ne' primi principi i termini, cioè il predicato ed il subietto sono cose comuni *che niuno ignora*: dunque ne' primi principi tali cose non s'apprendono, ma si sanno da natura, e la ragione si è, che ne' primi principi, come abbiamo veduto, il predicato ed il subietto è lo stesso essere che costituisce la copula, forma della proposizione, colla sola differenza che quando è subietto e predicato la mente lo considera come *oggetto*; e quand'è copula, come *atto*:

3° Ne' primi principi il predicato ed il subietto è l'ente e il non ente il tutto e la parte e somiglianti cose, il che conferma ciò che dicevamo, cioè che l'essere, che è quello che dà la copula, dà altresì il predicato e il subietto di tali proposizioni, e il non ente non è che l'ente colla negazione, il tutto poi e la parte sono idee elementari dell'ente (1).

CAPITOLO III.

DEL CRITERIO DELLA CERTEZZA.

1060. Abbiamo parlato fin qui del *criterio della verità*: vediamo ora al *criterio della certezza*.

Per criterio della verità intendiamo « un principio evidente, che rende vere le cognizioni che da lui provengono »; di modo che se una cognizione è consentanea ad esso è vera, se no, è falsa.

Per criterio della certezza intendiamo « un principio che non dà già la verità egli stesso alle proposizioni, ma che ci serve a conoscere indubitatamente se l'hanno in se stesse o se non l'hanno, e quindi dà a noi la certezza della loro verità o falsità ».

L'utilità di distinguere un criterio della verità ed un criterio della certezza ci è suggerita dalla natura della cosa, poichè sorge facilmente nell'animo questo ragionamento: « l'essere è la verità, si concede: è il mezzo universale di conoscere, anche questo: è un mezzo infallibile, nè pur questo si può ne-

(1) Quanto le dottrine di S. Tommaso consentano al nostro sistema fu da noi mostrato nell' *Ideologia* o nel *Rinnovamento* L. III.

gare. Ma con tutto ciò non è ancora ben accertata la cognizione umana: perchè, chi può esser sicuro di far buon uso di questo mezzo, di questo criterio? non si potrebbe sbagliare nell'applicarlo? *

1061. La difficoltà merita d'essere attentamente esaminata.

È innegabile, che gli uomini commettono molti errori, e che questi nascono sempre dalla mala applicazione che fanno del mezzo di conoscere, fornito dalla natura, che in se stesso è infallibile. Qui dunque si presentano due domande. La prima:

* Si possono stabilire teoreticamente de' caratteri co' quali si discerna con certezza, se un dato uso fatto dall'uomo del mezzo universale di conoscere sia retto e quindi se sia certa la cognizione che n'ha cavato? *

La seconda:

* Dato che si possano stabilire teoreticamente tali caratteri, si possono essi verificare nel fatto, e così distinguere l'uso particolare del mezzo di conoscere fornito di questi caratteri che dà una cognizione certa, da quell'uso, che manca d'alcuno di essi e che dà una cognizione erronea?

1062. Rispondiamo alla prima affermativamente. E diciamo che i caratteri che dee avere il retto uso del mezzo universale di conoscere, si riducono ad un solo, e questo si è, che « ciò che l'uomo afferma in qualunque proposizione sia nè più nè meno che l'essere, cioè sia quello che, consultando l'essere, si trova convenire colla cosa di cui è questione ». Poichè come abbiain veduto il progresso logico della mente umana rispetto alle proposizioni è questo:

1° la mente concepisce delle proposizioni come possibili, non perchè sempre sieno tali, ma per supposizione dando loro la forma della possibilità per poterle concepire, senza con ciò affermare nulla di esse, come fanno spesso i matematici i quali suppongono possibili proposizioni anche assurde, di cui pur si servono per provare la verità del contrario;

2° poi la mente forma la *questione* se sieno vere o no;

3° poi la risolve.

E il risolverla non è che un applicare la notizia dell'essere alla questione, e vedere, se nella cosa che si pone in questione ci sia l'essere o no: se c'è, è vera l'affermazione, se non c'è,

è vera la negazione. A questo si riduce la risoluzione d'ogni questione, la quale ammetta affermazione, o negazione.

Posto ciò, un criterio rimoto o, se più piace, una parte del criterio della certezza da sé si appalesa, e si può esprimere nella seguente proposizione:

« Ogniqualvolta della cosa posta in questione si pronuncia quella parte di essere, nè più nè meno, che la cosa ha in se stessa, la proposizione è vera ».

Il carattere dunque delle proposizioni vere si è che si riconosca in quello che forma l'oggetto della questione quel tanto di essere che in esso è, nè più nè meno, e che deve essere espresso dal predicato.

In fatti, gli errori hanno luogo in soli questi casi:

1° Quando si dice o si pronuncia l'essere d'una cosa che non l'ha:

2° Quando si nega l'essere d'una cosa che l'ha:

3° Quando si afferma che una cosa ha un modo o grado di essere che non ha:

4° Quando si nega che una cosa abbia un modo o grado d'essere che ha.

A queste quattro classi si riducono tutti i possibili errori della mente umana.

SCOLIO.

1063. Si noti che quando si dice, l'essere, allora s'intende ugualmente l'essere ideale e indeterminato, e l'ordine dell'essere e le tre forme dell'essere, cioè l'ideale, la reale e la morale, e l'idee elementari dell'essere e le determinazioni dell'essere: poichè tutte queste cose sono atti o modi, o gradi o limitazioni appartenenti all'essere.

1064. Venendo ora alla seconda domanda, se l'uomo possa verificare la rettitudine de' suoi giudizi particolari, cioè possa verificare s'egli ha pronunciato nè più nè meno l'essere proprio della cosa che forma il subietto della proposizione, rispondiamo ancora affermativamente, con qualche limitazione però come si vedrà in progresso; e diciamo che quindi si trae la

seconda parte del criterio della certezza, la quale unita alla prima fa che quel criterio che era rimuto, diventi prossimo.

Quando l'uomo prende ad esaminare un dato giudizio, fa un atto di riflessione su di esso, ma quell'atto non rende vero o falso il giudizio ma lo trova tale, qual è: perciò la verità o la falsità de' giudizi o delle proposizioni non dipende da quest'atto di riflessione. E neppure la loro certezza dipende universalmente da quest'atto riflesso, perchè l'uomo che fa un giudizio vero, della cui verità è pienamente persuaso, ha già la certezza. In fatti la certezza esprime qualche cosa d'assoluto ed è la verità, e qualche cosa di relativo al soggetto ed è la ferma persuasione. Ora questi due elementi possono essere nell'uomo che giudica senza bisogno ch'egli torni ad esaminare il suo giudizio con un atto riflesso, anzi l'uomo non suol farlo, se non quando gliene rimane qualche dubbio (1).

Allora solo egli ricorre al criterio riflesso, che dicevamo prossimo, il quale si può esprimere in questa proposizione: « Conviene che la riflessione osservi attentamente se ciò che si è affermato d'un subietto mediante il predicato è precisamente quell'entità, nè più nè meno, che è nel subietto ».

1063. Questo criterio si può sempre applicare quando si conosca la natura del subietto e del predicato, perchè la notizia dell'essere è data per natura e quindi non solo c'è nell'uomo la facoltà di veder l'essere, ma c'è l'atto stesso di questa facoltà, che non può essere erroneo per le ragioni dette. Ora la riflessione non è che lo sguardo della mente sull'essere stesso della cosa di cui si giudica, per verificare se la facoltà dell'affermazione ha affermato quell'essere che ci è e che noi

(1) Si dee distinguere la certezza scientifica dalla certezza semplice. Quest'ultima non ha bisogno che di due cose: 1° verità del giudizio; 2° ferma persuasione, sìchè quand'anco la persuasione fosse nata nell'uomo senza alcun motivo ragionevole, o per un motivo falso, l'uomo avrebbe la certezza della cosa, benchè errasse nel motivo pel quale la giudica certa. All'incontro la certezza scientifica ha bisogno del terzo carattere, ed è che l'affermazione sia data sopra un motivo ragionevole. Laonde nel Nuovo Saggio, abbiamo data la definizione della certezza scientifica, quando abbiamo definita « una persuasione ferma o ragionevole conforme alla verità ».

vediamo. Trattasi dunque di confrontare l'essere che è nella cosa coll'essere affermato, e di rilevare se è identico. Poichè dunque l'uomo ha la facoltà di *veder l'essere da per tutto dove è*, egli ha altresì quella di raffrontare l'essere da lui conosciuto coll'affermazione, e di verificarne l'identità o la non identità. Dunque il criterio da noi proposto può sempre dall'uomo essere applicato, purchè conosca i termini della proposizione, e in ogni caso può evitare l'errore non affermando ciò che non conosce e non vede.

CAPITOLO IV.

DE' GIUDIZI POSSIBILI DE' QUALI NON SI PUÒ VERIFICARE LA CERTEZZA
E CHE TUTTAVIA NON INDUCONO IN ERRORE.

1066. I giudizi, considerati in relazione alla certezza, si dividono in tre classi:

1° *giudizi impossibili* o assurdi;

2° *giudizi accertabili*, cioè tali di cui si può verificar la certezza;

3° *giudizi meramente possibili*, di cui non si può verificare la certezza, che è una classe media tra le due prime.

1067. I giudizi impossibili e assurdi non sono propriamente giudizi, perchè ciò che è assurdo non è, e non è concepibile: tuttavia si chiamano giudizi perchè l'uomo li formola in parole e ne concepisce separatamente il subietto ed il predicato e la copula, ma non il nesso.

C'è nondimeno una certezza intorno a questi, ed è che sono assurdi, quando si vede l'impossibilità dell'unione supposta tra il predicato ed il subietto. La certezza qui non cade nel giudizio assurdo, ma in un secondo giudizio che lo dichiara assurdo.

1068. Questa classe di giudizi si divide in due specie, cioè:

1° Giudizi ne' quali l'assurdo è manifesto.

2° Giudizi ne' quali l'assurdo c'è, ma non manifesto, si bene implicito.

L'uomo non può portare di questi ultimi un giudizio certo che sieno assurdi; ma non vedendo chiaramente la possibilità

della copula tra il predicato ed il subietto, non può giudicarli nè possibili nè impossibili, fino che non è riuscito a trovar loro un'altra forma, nella quale l'assurdo sia esplicitamente manifesto, o ne appaisca la possibilità, nel qual ultimo caso rientrano nella classe de' giudizi meramente possibili, o in quella de' giudizi accertabili.

1069. I giudizi accertabili sono quelli ne' quali o' è l'essere affermato o negato, e la mente può vederlo.

1070. La classe media de' giudizi possibili, ma non accertabili, si suddivide in due specie:

1° Giudizi ne' quali il puro essere possibile si manifesta senza che ci sia una ragione che renda probabile l'affermazione.

L'uomo rispetto a questi giudizi ha la *certezza della possibilità dell'affermazione*, vedendo che non involgono contraddizione; ma nulla più; non è necessitato a dare o negare l'affermazione, e però non è necessitato ad errare.

2° Giudizi che mostrano in se stessi l'essere possibile, il che dà un'affermazione possibile, e di più sono accompagnati da un indizio che rende probabile l'affermazione o la negazione che racchiudono.

1071. Se dunque la cosa è affermata come possibile, il giudizio non è meramente possibile, ma accertabile, perchè non afferma che la possibilità, la quale è vera e certa. A ragion d'esempio dicendosi « il dato corpo può muoversi » s'afferma la sola possibilità del moto, epperò questo è un giudizio certo appartenente alla seconda classe. All'incontro dicendosi « il tal corpo si muove » senz'averci alcuno indizio del moto che s'afferma, è un giudizio meramente possibile. Quand'io dico che questo giudizio è possibile, allora fo un altro giudizio che pronuncia la possibilità del primo, e questo è certo, quindi l'uomo rimane ancora nel campo della certezza e non è necessitato a dire di più di quel che sa.

I giudizi possibili dunque sono quelli che affermano di più della semplice possibilità, e che non hanno in se stessi la prova di questo più che affermano.

1072. Questa prova sta in altri giudizi, ne' quali l'intendimento trovi l'essere, e fino che non è pervenuto ad un giudizio

nel quale ci sia l'intuizione dell'essere, la prova non è ancor trovata. Così nel giudizio « questo corpo si move » s'afferma di più della possibilità del suo moto, se n'afferma la realtà; e questa realtà affermata non è appresa dall'intendimento nello stesso giudizio, ma rimane fuori di esso, e però è un giudizio senza prove. Che se contemporaneamente a questo giudizio si abbia la percezione del moto di quel corpo, allora s'aggiunge l'*apprensione dell'essere affermato*, e così il giudizio diventa certo. In questo caso i due giudizi che fa l'uomo sono: « io percepisco il moto di questo corpo, dunque egli si move ». L'intendimento *vede* nel primo giudizio l'essere che è *affermato* nel secondo. Talora per arrivare a veder l'essere affermato in un giudizio, che nello stesso giudizio non si dà a vedere, conviene ricorrere a una serie di giudizi, ossia al ragionamento; ma infine tutto si riduce sempre a questo, di pervenire ad un giudizio, nel quale si veda quel più di essere, oltre l'essere possibile, che è affermato da un altro giudizio. Perché altro è che sia affermato l'essere e altro è che l'essere affermato si apprenda dall'intendimento. Questa seconda cosa è necessaria acciocché il primo giudizio, cioè l'affermazione dell'essere sia per noi certa.

Ma talora non si può trovare un altro giudizio, nel quale quell'essere che s'afferma sia appreso o intuito dall'intendimento: allora si hanno le due specie di giudizi in cui questo genere si distingue. Poiché quantunque non si possa aver l'apprensione dell'essere, tuttavia si può avere l'apprensione d'un *segno* dell'essere, o del non essere, ovvero non si può avere neppur questo. Se non si può avere nessun segno che l'essere affermato sia o non sia, allora il giudizio rimane interamente possibile, ed è della prima specie: se si può avere un segno dell'essere o del non essere, allora si ha un giudizio probabile (se il segno ha una connessione probabile), ed è un giudizio della seconda specie.

CAPITOLO V.

DELLA PROBABILITÀ.

ARTICOLO I.

DELLA NATURA DELLA PROBABILITÀ.

1073. Crediamo di poter omettere di ragionar qui delle diverse specie di certezza, avendone già data altrove la classificazione (*Tratt. della Coscienza* 472-528).

Ma è necessario che qualche cosa diciamo della probabilità in generale. Della quale abbiamo pure parlato in quant'ella può o non può servir di regola alle azioni umane: sotto il quale aspetto l'abbiamo divisa in sette classi o gradi (*Tratt. della Coscienza* 814 e le note ivi.).

Vediamo nel capitolo precedente, ch'ella ha per fondamento un segno dell'essere affermato nel giudizio ed un segno non al tutto certo. Questo segno, qualunque sia, indica l'essere affermato e non appreso, poichè se fosse appreso ci avrebbe certezza. Acciocchè questo segno indichi l'essere affermato è necessario ch'egli sia tale, che più volte vada congiunto coll'essere; e quanto più s'è rilevato, che quel segno va congiunto coll'essere affermato, tanto più cresce la probabilità delle verità del giudizio.

Ogni probabilità dunque si fonda per ultimo in questo ragionamento: « io apprendo la tal cosa; ho rilevato, che più volte, che c'è stata la tal cosa, c'è stata anche quest'altra, cioè l'essere affermato nel giudizio possibile. Dunque quest'essere affermato, quantunque io non l'apprenda è probabile che ci sia ».

Il qual ragionamento si compone di due proposizioni certe, 1° io apprendo la tal cosa (segno), e 2° questa cosa più volte esiste in compagnia di quest'altra e quindi serve ad indicarne l'esistenza. Da queste due proposizioni certe s'induce la probabilità dell'affermazione.

Tale è il fondamento universale della probabilità.

1074. L'indizio ossia il segno dell'essere affermato, che è quanto dire della verità della proposizione, è di molte sorta:

anzi di tante, quante sono le connessioni e relazioni possibili tra una entità ed un'altra. Sarebbe troppo lungo pel nostro intento, sebbene importante, fermarci a classificarle.

Osserveremo solo che avendo la probabilità per base la connessione (non conosciuta come necessaria) di due entità, una delle quali s'apprende e l'altra si congettura dalla prima, come da suo segno, ella riposa non meno su quelle connessioni che passano tra la natura e gli accidenti delle due entità, quanto su quelle che vengono date dall'esperienza, benchè non si veda connessione proveniente dalla natura o dagli accidenti delle medesime. Quindi ci sono *probabilità razionali*, e *probabilità sperimentali*, secondochè la connessione di cui parliamo è razionale, o puramente sperimentale.

A ragion d'esempio, se si tengono delle materie combustibili ed esplosivo vicine al luogo dove s'accende il fuoco, io argomenterò esser probabile che per qualche scintilla o altro accidente quelle s'accendano, non solo ragionando su casi simili, ma anche a priori dalla natura del fuoco e di quelle materie facilmente accendibili. E quindi avrò una probabilità, in parte, razionale di quell'accensione. Ma se io senza conoscere la natura di due cose osservo più volte avvenire, che quando comparisce l'una comparisce tra breve anche l'altra, in tal caso al comparire dell'una, io avrò la probabilità che le terrà dietro l'altra e questa sarà una probabilità meramente sperimentale.

1075. La probabilità razionale che si trae dal conoscere la natura e gli accidenti delle due entità connessi tra loro si può chiamare *filosofica*, la probabilità che si argomenta dai casi simili si può chiamare *matematica*.

Queste due maniere di probabilità si trovano facilmente miste insieme, come nell'esempio addotto, ed in tal caso per calcolare la probabilità totale dell'avvenimento conviene tener conto dell'uno e dell'altra.

1076. La probabilità filosofica, che è quella che si trae dalla considerazione della natura delle due entità connesse insieme, non si presta al calcolo matematico, ma si scopre colla meditazione; e quest'è una delle ragioni principali, per le quali si vede che il calcolo delle probabilità ha una sfera limitata, onde i matematici cadono in erronei risultati quando vogliono uscire.

E questi sbagli si possono attribuire a tre cagioni speciali (lasciando quella parte erronea, che il calcolatore ci mette del suo). Poichè o

1° il calcolo non afferra la probabilità razionale; o

2° il calcolo tenta d'afferrare anche la parte razionale, ed erra per la difficoltà di ridurla a cifre; o

3° finalmente di sovente accade, che i casi simili che danno il fondamento alla probabilità sperimentale, sono l'effetto della natura delle due entità connesse e la rappresentano, e quindi ogni qualvolta s'aggiunge nel calcolo qualche cifra per esprimere la probabilità razionale, si fa entrare nel calcolo due volte la stessa cosa. Talora poi il numero de' casi simili risulta da più cause diverse, cioè e dalla connessione che nasce dalla natura delle due entità e da altre cause straniere ad essa, ed è difficilissimo il determinare quanto influisca a produrre la frequenza de' casi simili la natural connessione dell' entità, e le cause straniere. Ogni qualvolta dunque i matematici non contenti di fondare i loro calcoli sul numero de' casi simili, presumono di fondarlo anche sulle cause che li possono aver prodotti, quest'aggiunta è quasi sempre cagione d' errore. Ma cadono ugualmente in errore, se omettendo di far entrare nel calcolo la probabilità che nasce dalle cause, s'attengano unicamente al numero de' casi simili, e ciò perchè il più delle volte questo numero non si può avere dall' esperienza, che in modo assai limitato e sovente irregolare. Tuttavia questa de' casi simili è quella probabilità, come dicevamo, che s'accocchia ad un calcolo, i cui risultati sono in qualche modo approssimativi, benchè sia difficilissimo valutare quest'approssimazione stessa non dico alla certezza, ma alla probabilità che si cerca.

ARTICOLO II.

DE' PRINCIPI SU' QUALI I MATEMATICI FONDANO IL CALCOLO DELLE PROBABILITÀ.

1077. Il calcolo delle probabilità non può far uso che del suo strumento naturale che è quello de' numeri, o de' segni esponenti relazioni numeriche.

Dal che primieramente consegue, che la potenza del calcolo

è limitata per questo, che il numero è un astratto, che si compone d'unità astratte, e però non esprime la natura e la potenza di ciascuno degli enti numerati. È dunque una manifesta esagerazione l'asserire che in questo genere di cose il risultato del calcolo sia infallibile: si vede che il calcolo è esatto e non si vede ugualmente, che è fondato sopra basi inesatte: indi l'illusione.

Una seconda causa, per la quale dal calcolo in se stesso esatto si hanno risultati non sempre esatti si è, che qualora si vogliono ridurre alla necessaria uguaglianza le unità di potestà diversa, il calcolo non c'entra più, ma conviene ricorrere al semplice pensiero del calcolatore, il quale paragonando insieme le singole entità, cerca di stabilire, prima d'esprimerle in numeri, il loro valore rispettivo, e quindi quella che egli crede doppia o tripla, la segna col numero 2, 3, e così via, prendendo per unità la minima di esse. Ma il pensiero che in tale valutazione opera senza calcolo e prima del calcolo, bene spesso prende errore o si trova impotente a cogliere il rispettivo valore d'ogni entità, massime quando queste sono di natura affatto diversa.

La terza causa della limitazione del calcolo delle probabilità si è, che gli elementi che si dovrebbero calcolare sono moltiplici, e il calcolatore non può tener conto di tutti: ovvero sono involti l'uno nell'altro, e il calcolatore li prende facilmente per elementi separati.

1078. Due sono i dati principali su cui si fonda il calcolo delle probabilità:

1° Il numero degli eventi simili che si ripetono ad ogni dato periodo: da quali s'induce la probabilità d'eventi futuri.

L'argomento è fondato sul seguente principio: « quello che è avvenuto costantemente, avverrà anche in futuro ». Il qual principio riposa su quello della *regolarità della natura*, del suo costume d'operare con leggi costanti, sull'induzione, che effetti costanti devano avere cause costanti, e quindi disposte ad operare nello stesso modo: finalmente sulla permanenza delle sostanze (*Tratt. della Cosc.* 488-498).

1079. 2° Il numero delle cause conosciute (1) atte a produrre l'evento, come, a ragion d'esempio: se in un'urna ci sono quattro palle, delle quali tre sieno rosse e una bianca, le cause conosciute atte a produrre l'evento dell'uscita d'una palla rossa sono tre, e una sola la causa conosciuta atta a produrre l'evento dell'uscita d'una palla bianca.

Ma queste non sono cause piene, e acciocchè producano l'effetto hanno bisogno che concorra un altro accidente, qual'è quello della mano che entra nell'urna a estrarre la palla. Il quale accidente si considera come indifferente a congiungersi con ciascuna di quelle quattro cause, e però non si calcola, ma si calcola solo il numero delle cause particolari. Nel fatto però questo accidente non è disposto a combinarsi indifferentemente con ciascuna di quelle quattro cause: che se fosse tale, non s'avrebbe mai estrazione d'alcuna palla. La mano dunque che estrae una di quelle palle è determinata a dirigersi piuttosto su di una di esse che su d'un'altra da cause incognite, le quali si trascurano nel calcolo, appunto perchè incognite. Che se tutte le cause determinanti la mano a porsi sopra una palla fossero cognite e si potessero calcolare, s'avrebbe la certezza, non più la sola probabilità: se poi se ne conoscessero alcune soltanto, come a ragion d'esempio, la posizione d'una palla più vicina o più facile a venir sotto la mano dell'altre, in tal caso comprendendo questo elemento, il calcolo riuscirebbe ad una probabilità maggiore. Se non che le stesse cause prossime che inclinano la mano a favore di certe palle anzi che di certe altre, dipendono da altre cause più remote, e quindi è impossibile conoscere e fare entrare nel calcolo tutte le cause dell'avvenimento, e nè manco il maggior numero, e quando se ne conoscessero molte di queste cause, non solo il calcolo si renderebbe complicato, ma sarebbe difficile e talora impossi-

(1) La definizione dunque che dà il sig. Laplace della probabilità nella sua *Teoria analitica* e nel suo *Saggio filosofico sulle probabilità* non è esatta; poichè egli definisce la probabilità: « il rapporto del numero de' casi favorevoli a quello di tutti i casi possibili ». Questa definizione non comprende che la probabilità speciele tratta dal numero degli eventi favorevoli e contrari, e non quella tratta dal numero delle cause, che egli stesso poi introduce.

bile il determinare quanto una causa remota aggiunga d'efficacia ad una causa prossima, o altrimenti ne modifichi l'efficacia.

1080. Quando il calcolo vuole indurre la probabilità d'un evento futuro dal numero degli eventi favorevoli avvenuti periodicamente, i matematici istituiscono i loro calcoli su cinque regole che sono le seguenti:

I. La probabilità dell'evento futuro è pari al rapporto del numero de' casi favorevoli a quello di tutti i casi possibili;

II. Quando i casi possibili non sono tutti egualmente probabili, conviene valutare la probabilità di ciascun caso, e la probabilità dell'evento futuro sarà la somma delle probabilità di ciascun caso favorevole divisa per la somma delle probabilità di tutti i casi;

III. Se si cerca la probabilità di due o più eventi e non quella d'un solo, e quegli eventi sono indipendenti l'uno dall'altro, la probabilità che accadano insieme è il prodotto delle loro probabilità particolari;

IV. Se i due avvenimenti dipendono l'uno dall'altro, la probabilità dell'evento composto è il prodotto della probabilità del primo evento per la probabilità, che essendo questo avvenuto, accada l'altro.

Il simile è da dirsi se l'evento composto, di cui si cerca la probabilità, invece di risultare da due, risulta da più eventi singolari.

V. Se si ha la probabilità composta di due eventi, questa probabilità divisa per la probabilità di uno di essi, dà la probabilità dell'altro.

1081. Quando il calcolo vuol indurre la probabilità degli eventi dalle loro cause, i matematici operano secondo due regole che sono le seguenti:

I. Considerate tutte le cause dalle quali un evento può esser prodotto e la probabilità che ha ciascuna di produrlo, e formata una frazione, il cui numeratore esprima la probabilità che una di esse cause produca l'avvenimento e il denominatore sia la somma delle probabilità che ha ciascuna causa di produrlo, questa frazione esprime la probabilità che ha l'avvenimento di esser prodotto da quella causa, la cui probabilità è espressa nel numeratore.

La probabilità di ciascuna causa deve desumersi dal numero totale degli eventi, e dal numero degli eventi attribuibili ad essa, fatta ragione di qualunque altra circostanza atta ad accrescere tale probabilità.

II. Quando si concepisce un numero di cause possibili ma non si sa se veramente esistano, e la non esistenza non si può desumere che dagli eventi, allora la probabilità d'un dato evento è la somma dei prodotti della probabilità dell'esistenza di ciascuna causa cavata dall'osservazione degli eventi, per la probabilità che esistendo quella causa l'evento futuro abbia luogo.

CAPITOLO VI.

CRITERIO ESTRINSECO DELLA CERTEZZA.

1082. Il criterio razionale e universale della certezza, di cui abbiamo parlato, è unico, ma egli produce di sé altre regole subordinate, del pari certe per quella classe di cose a cui sono applicabili.

Queste regole sono altrettanti *criteri speciali* e si dividono in due classi:

I. *Classe* — Altri contengono la ragione della verità de' giudizi e proposizioni ad essi subordinate.

II. *Classe* — Altri non contengono la ragione della verità delle proposizioni ad essi subordinate, ma soltanto sono un *segno infallibile* della loro verità.

1083. La principale tra queste ultime è quella che merita maggior considerazione si è l'*autorità infallibile*.

La *ragione* stessa è quella che ci dice che, data un'autorità infallibile, conviene crederlo pienamente, ancorchè ella pronunci tali proposizioni di cui non si conosce l'intrinseca ragione.

L'esistenza d'un'autorità infallibile, qual è quella della divina rivelazione, conviene desumersi dall'uso legittimo del criterio supremo della verità, o mediante quel lume maggiore, pel quale quel criterio si rinforza ed amplifica, che viene infuso nell'uomo soprannaturalmente da Dio stesso.

1084. L'utilità e la necessità de' criteri estrinseci e speciali della certezza si rivela anche solo rammemorando quello che abbiamo ragionato fin qui. Poichè noi abbiamo veduto:

1° Che c'è un criterio della verità;

2° Che c'è un criterio della certezza, cioè una regola infallibile d'applicare il criterio della verità;

3° Che è sempre possibile fare questa applicazione, di maniera che l'uomo non è mai assolutamente necessitato ad errare, potendo sospender l'assenso, qualora i dati a cui applica il criterio non sieno sufficienti a fargli *apprendere l'essere affermato* nel giudizio;

4° Che anche la probabilità s'appoggia alla certezza desu-
mendosi da principî certi;

5° E finalmente che l'errore può accadere per un' imperfezione della volontà che dirige malamente l'intendimento o affretta di soverchio l'assenso prima d'aver afferrata la verità: e tuttavia non è sempre colpevole, dovendosi talvolta attribuire al decadimento della stessa natura umana.

Or da questo appunto deriva, che l'uomo ha bisogno d'altri soccorsi per assicurarsi della verità in que' casi, ne quali non è preservato dall'errore per natura, come quando può cogliere il vero per un' apprensione immediata dell'essere o intuendolo, o percipiendolo, ma dee fare più operazioni riflesse prima di renderlo a se stesso apprensibile, come quando è necessitato di pervenirvi per via di molte esperienze e di raziocini e calcoli. Però circa le verità più necessarie era consentaneo, che lo stesso Creatore venisse in soccorso dell'uomo coll'istituzione sulla terra d'un vivente ed infallibile magistero.

1085. Altri utilissimi soccorsi ad evitare l'errore sono:

1° Il consenso generale degli uomini circa le verità comuni.

2° L'autorità de' dotti, specialmente se più di essi si trovano consenzienti, per la quale autorità ciascuno trae profitto da intelligenze o maggiori della propria o più versate nella materia speciale.

3° Le prove e le riprove, e tutti gli argomenti indiretti che dimostrano legittime le dimostrazioni dirette.

4° La forza della libera volontà, colla quale l'uomo può deporre le passioni che turbano il suo intendimento, collocandosi in uno stato di tranquillità e serenità, nel quale accolta

la testimonianza pacata e profonda della propria consapevolezza (1).

CAPITOLO VII.

DELLE TRE SPECIE DI COGNIZIONI DISTINTE
SECONDO I TRE MEZZI DI CONOSCERE.

1086. Gli antichi distinsero tre specie di cognizioni secondo i tre mezzi di conoscere, a ciascuno de' quali è applicabile il criterio della verità e della certezza. In fatti:

I. C'è un mezzo di conoscere che è come un lume che illumina alla mente le cose conoscibili, e questo mezzo fu da essi detto *sotto il quale, medium sub quo*;

II. C'è un secondo mezzo, che a guisa di specchio fa vedere in se stesso le cose quasi riflettute, e questo fu detto *medium in quo*;

III. C'è un terzo mezzo, di conoscere, che, essendo egli conosciuto, serve a far conoscere il nesso d'altre cose che con esso convengono, siccome accade nella dimostrazione, e questo fu detto *medium per quod* (2).

1087. Il primo mezzo, cioè il lume che fa conoscere, non ha bisogno di criterio, essendo egli stesso il criterio; il secondo mezzo, e le cognizioni che per lui s'hanno, vedendosi quasi in uno specchio, sono quelle che s'arguiscono dalle cose sensibili per analogia, come dalle creature la notizia del creatore, e ciò che legittima quest'induzione è l'ordine dell'essere, che si scopre dalla mente nel lume stesso dell'essere, quando questo s'applica alle realtà sensibili, e però qui il criterio è

(1) Il Tamagna, benchè seguace del Cartesio « alla chiarezza dell'idea », aggiunge acciocchè diventi criterio sicuro, che quella chiarezza si trovi confermata 1° da una testimonianza profonda di pacata coscienza; 2° dal consenso universale (il che è un po' troppo) (V. *Institutiones Logicae et Metaphysicae Romae* 1778, T. I. p. 113 e segg.), con che rovescia il Criterio cartesiano.

(2) *Medium cognitionis triplex, scilicet in quo ut speculum; sub quo ut lumen; per quod ut in demonstratione.* S. Thom. S. I, 12, 5, ad secundam; XCIV, 1, ad tertium.

ancora « l'essere in quanto è interiormente ed essenzialmente ordinato ». Finalmente le cognizioni che si hanno per via di dimostrazione sono certificate dallo stesso criterio, poichè la forza di ogni dimostrazione è mutuata dall'evidenza dell'essere.

Il criterio dunque che abbiain dato, s'applica ad ogni specie di cognizioni suscettive di certezza, come pure alle cognizioni probabili.

CAPITOLO VIII.

DELLE CAUSE DELLO SCETTICISMO.

1088. Se si considerano le cause dello scetticismo in ogni secolo, intendo le cause dialettiche che si trovano nel processo della mente degli scettici, si conosce facilmente, che la prima tra esse si è che tali filosofi non sono mai risaliti col pensiero sino all'essenza della verità, vogliò dire all'idea dell'essere: dove ogni scetticismo trova il suo fine: non s'affissarono bastevolmente nell'evidenza di quest'idea, ma ritennero la questione della verità e della certezza in un campo più basso ed angusto, nel campo delle cognizioni più lontane dal fonte della verità, quali sono le cognizioni somministrate dai sensi. Nessuno de' filosofi che è giunte a riflettere sull'essere naturalmente intuito è stato mai scettico.

Alcuni dubitarono dell'efficacia del principio di contraddizione che riguardavano come la prima proposizione (1); ma ne dubitarono per non essersi accorti che prima del « principio di contraddizione », c'è « il principio di cognizione », e prima di questo l'essere immediatamente intuito, la luce dell'intelligenza. Se avessero saputo riflettere su quest'essere per essenza oggetto, sarebbe loro cessato ogni dubbio.

(1) Duns Scoto riconosce il maggior grado di scetticismo nella negazione di questo principio: *Prima propositio est naturaliter nota, et error ei oppositus pessimus est non tantum contra veritatem Theologiae, sed etiam contra veritatem Philosophiae: destruit enim scientiam, quia destruit omnes actus intelligendi ut distinctos ab actibus sentiendi, et omnes actus electionis, ut distinctos ab actibus appetitus sensitivi* (In IV Sent. dist. XLIII, 9, 2).

Altri, senz'essersi trattenuti a considerare l'essere in se stesso, appurato da ogni altro elemento, il videro però nelle cognizioni determinate, e in queste ne scorsero i caratteri; il che bastò per salvarli dallo scetticismo. Tali sono tutti quelli che riconobbero l'universale, e videro che questo solo era la base della scienza, come Platone ed Aristotele. Nell'universale riconobbero la necessità. Ora se si considera tutta la serie degli universali e si distribuiscono secondo il grado della loro minore e maggiore estensione, minore o maggiore indeterminazione, si trova che l'universale identico che forma l'universale meno indeterminato è quello che forma tutti gli altri fino all'ultimo che non ha determinazione alcuna, e questo è l'essere intuito. L'essere dunque è l'universale puro e semplice, tale per essenza, che dà l'universalità a tutte l'altre cognizioni. E però quelli che dissero non esserci scienza se non degli universali travedero che l'universale per sé è la forma d'ogni scienza, dove non può cadere errore. Questi non furono mai scettici (1).

(1) Aristotele che ripone la soluzione negli universali (Posterior. L. I, t. 62), seguendo in questo Platone, non sembra poi coerente a se stesso quando cerca di spiegare l'origine degli universali da' particolari (Posterior. I, 4). Puro gli Scolastici si divisero d'opinione nell'interpretare il modo, col quale Aristotele intendeva, che da' particolari si raccogliesse l'universale. E certo lo spiegano l'universale al modo de' superficialissimi scolasti de' nostri tempi, che lo confusero con una collezione d'individui è indegno d'una gran mente e sembra escluso da più luoghi d'Aristotele stesso. Tra gli Scolastici si conviene generalmente che l'universale si formi dal particolare per via d'astrazione; il che mostra che essi non prendano di mira l'universale se non io quanto è oggetto della riflessione. Ma questo suppone un universale precedente. Circa poi la maniera di far intervenire l'astrazione, gli Scolastici si dividono in due classi. Alcuni la fanno intervenire direttamente e suppongono che la mente confronti i singolari e trovi io essi l'elemento comune; altri non trovano assolutamente necessario questo confronto, ma dicono che la mente percepisce prima il singolare in confuso, e questa percezione confusa e imperfetta presenta alla mente solo qualche cosa di comune, onde l'astrazione si fa per oscura. Faccio dunque che l'universale si affacci alla mente per *confusam quandam singularium perceptionem, quas perceptio exhibet menti commune aliquid, abstrahendo a principiis divisionis*. — Vedi i Commentari di Antonio Zimara in Aristotele. Averroè, come dicemmo, ricorre alle due specie di induzione.

1089. Ma che la questione degli scettici cadesse sempre sulle cose inferiori all'essere a cui non si sollevava la loro riflessione, vedesi chiaramente dalla storia del Pirronismo e delle sette ad esso conseguenti, che tutte traevano gli argomenti dalle cose sensibili, non distinguendo bastevolmente il senso dall'intelligenza. Sesto definisce la scettica così: « una » facoltà « che oppone le cose cadenti sotto i sensi (*παρόμενα*) alle cose « che sono percepite dalla mente (*νοούμενα*) e ciò in qualsiasi « modo (1) ». Per le cose percepite dalla mente intendevano le sostanze dei corpi, e veniva ad essere la questione de' moderni idealisti; ammettevano le apparenze de' corpi, negavano le sostanze. « Il criterio dunque della scettica », dice Sesto (e di qui gli venne appunto il nome d'Empirico) « noi diciamo essere ciò che apparisce, il che equivale a dire essere la fantasia » (2). Onde a tutte le esigenze della vita si doveva ubbidire come ad apparenze, senza portar di esse opinione. Vedesi che l'errore avveniva dal supporre che la verità o fosse data da' sensi o non si potesse riavvenire: non conoscevano il modo d'applicare il vero e supremo criterio, cioè l'essere, a cui la loro mente non era pervenuta, alle cose sensibili, e di separare i giudizi falsi, ne' quali esse facilmente travolgono l'uomo, da' veri. Troviamo lo stesso risalendo all'origine del Pirronismo greco. Pirrone non lasciò scritti, ma Timone suo discepolo diceva « che chi vuol esser beato dee volger l'animo a tre questioni: 1° di che natura sieno le cose; 2° in qual modo noi dobbiamo essere affetti verso di esse; 3° che cosa ottengano quelli che hanno risoluto quelle due questioni ». In tutto questo non si poneva mente se non alle cose sensibili. Alla prima domanda Timone rispondeva « che le cose gli sembravano del tutto indifferenti e tali che non ammettevano né misura, né giudizio alcuno, e però né i nostri sensi, né le nostre opinioni ammettono vero o falso ». Alla seconda rispondeva, « che non si dee prestar fede a' sensi, « ma rimanersi immobili e stabili senza opinioni, non dicendo

(1) Hypotyp. L. I, c. 4.

(2) Ivi.

« di cosa alcuna piuttosto ch'ella sia, di quello che non sia, nè che sia e non sia, nè che sia ». Alla terza, affermava conseguire primieramente l'*aphasia*, cioè il non-affermare o negare niuna cosa: di poi l'*ataraxia*, cioè uno stato della mente libero da perturbazioni. *Enesidemo* poi diceva conseguirne il piacere (1). Vedesi da tutto questo, che cotali filosofi s'impeciavano sempre nella questione delle cose sensibili, che non sapevano come raggiungere alle intelligibili, e alla loro filosofia sottostavano due perpetui pregiudizi, che « il senso fosse una facoltà d'intendere », e che « se il senso non diceva il vero, tutto era falso, non c'era più verità ».

La cosa si rende ancor più manifesta considerando le dispute che la seconda Accademia sostenne cogli stoici intorno al criterio della certezza. Arcesilao batteva gli Stoici dal lato debole; poichè Zenone non ammetteva esistenti che soli corpi (2). Quindi la questione cogli stoici era ridotta alla certezza delle cose corporee; non ascendeva più su, e non raggiungendosi mai l'immediato ed evidente criterio della certezza, gli accademici avevano il vantaggio nella disputa. E infatti il criterio stoico era τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, *comprehensivam visionem* (3). Arcesilao e i suoi seguaci convenivano che se ci fossero delle visioni *comprehensive*, sarebbe bisognato prestar loro fede, ma negavano che ci fossero, o almeno che si potessero dimostrar tali. E gli stoici infatti fermandosi ne' sensibili, perchè non ammettevano che corpi, non le poteano dimostrare: chè a dimostrarle sarebbe convenuto ricorrere a qualche principio insensibile ed incorporeo, onde Plutarco chiama gli stoici « gli avvocati e i patroni dell'evidenza », e dovea dire dell'evidenza sensibile. E Zenone s'intricava ancor più nella disputa quando introduceva nella sua filosofia l'ideale del sapiente, una

(1) Vedi Aristotele presso Enebio in Praep. Evang. L. XIV, 18.

(2) V. S. Agostino *Contra Academ.* III, 14.

(3) Quando Cicerone rende il criterio stoico con queste parole: *visum impressum effectumque ex eo quod est, quale esse non potest ex eo quod non est* (Acc. I), ei si vede inobliato il principio di causa, ma non essendo questo considerato direttamente nè fatto risalire all'essere che lo ha nel suo seno, rimaneva un'arma senza uso in mano degli stoici.

vera sconcordanza per lui, che non riconosceva esistere altro che corpi sensibili, e questo perfetto sapiente tra l'altre cose non dovea mai opinare (*sapientem non oportet opinari*). Accetto questa sentenza, rispondeva Arcesilao, ma ne traggio la conseguenza, che il sapiente non deve nè manco affermare, nè approvare cosa alcuna (*nihil approbaturum sapientem*), perchè se affermasse o approvasse, opinerebbe. E a conferma di ciò, usava un'altra sentenza ch'egli attribuiva a Zenone, cioè che non si potea *percepir nulla, nihil percipi posse* (1). Poichè, argomentava, se sconviene al sapiente l'opinare e nulla si può percepire, dunque non rimane che la sospensione dell'assenso, l'ἑποχή.

Gli stoici replicavano che rimaneva il sensibile, cioè *παύρασία*; ma Arcesilao diceva che le sensazioni erano apparenze. Negavano gli stoici fossero tutte apparenze; alcune mostrare ciò che veramente esisteva (2), e in queste sole stare il criterio: *phantasia illa quam compendi dico, sola ea est quae impressa sit atque efficta ex eo quod est, qua ratione illud est, qualisque nulla possit offerri ex eo quod non est* (3). E Arcesilao qui era a buon gioco, perchè lo stoico per conoscere quale fosse quella fantasia che non ingannava, dovea ricorrere a ciò che è *ex eo quod est*, e per conoscere ciò che è, ricorreva al fantasma come il solo che si potesse percepire: il circolo era evidente.

Quindi gli stoici stessi si divisero. Diocle presso Laerzio dice, che ad alcuni stoici non piaceva la sentenza di Zenone sul criterio, e Posidonio, nel libro *De Criterio* scrive che questi ricorsero alla *retta ragione* per trovarvi il criterio della certezza. Crisippo aggiunse *al senso* la *prenozione πρόληψις* (4). Ma tutto questo non era mai ascendere al vero criterio, ma un accen-

(1) Lattanzio III, 4.

(2) Ateneo, L. VIII, reca la distinzione che faeva Sforo stoico tra la fantasia comprensiva, e la fantasia probabile.

(3) Anche Crisippo definiva così quel fantasma in cui riponeva il criterio. *Affectio (πίσις) in animo facta et in quo est affecta se ostendens*. Plot. de placit. IV, 12.

(4) In L. *De ratione vel sermone*. — Galeno però attribuisce a Crisippo semplicemente la sentenza di Zenone sul criterio. De Placit. Hypp. et Plat. L. IX.

narlo in confuso. Rimaneva a mostrare come la retta ragione, o la prenozione potesse essere il criterio, come la prenozione stessa si potesse giustificare. In fine del conto gli stoici doveano ricorrere alla *fede*, che secondo Zenone si doveva prestare a' sensi (1); questa fede avea il suo preteso fondamento nell'energia del fantasma, *ἐνέργεια*, sede dell'evidenza.

Carneade fondatore della terza Accademia combattè gli stoici presso a poco colle stesse armi d'Arcesilao. Ammetteva le impressioni sensibili; negava che ci avesse possibilità di passaggio dalle impressioni alle cose (2); concedeva che alcune fantasie fossero veraci, altre no; negava che ci fosse un mezzo di discernerle. Una delle obiezioni che gli Accademici facevano agli stoici era, potersi dare due enti eguali che arrecassero sensazioni uguali: le sensazioni, o i fantasmi in tal caso non giovavano più a distinguere l'un ente dall'altro: quindi la possibilità dell'inganno. Gli stoici negavano, ci potessero essere due enti uguali, come ne' tempi moderni lo negò il Leibnizio; ma essi non avevano il modo di provare una tale impossibilità dall'istante che non riconoscevano altro fondamento alla cognizione che il fantasma (3).

Disputano gli eruditi per istabilire in che consistesse la differenza tra la prima e la seconda Accademia, e alcuni, appoggiandosi alla testimonianza di Filone di Larissa e a quella di Metrodoro, dicono, che Carneade permetteva al sapiente di opinare e d'assenire a ciò che avesse approvato sebbene non percepito; quindi ammettesse l'incomprensibilità, *ἀκαταληψία*, ma rigettasse l'*ἑποχή*, o la suspension dell'assenso; laddove Arcesilao volesse anche questa (4). Io credo che le due Accademie non differissero nella sostanza, ma nella maniera d'esprimersi, che adoperassero l'*ἑποχή* assolutamente contro gli stoici come un argomento *ad hominem*, ma veramente distin-

(1) Cic. Academ. I, 11.

(2) *Veri esse aliquid non negamus, percipi posse negamus.* Cic. in Lucull. — De natur. Deor. I, 5 — Questo passaggio dalle impressioni alle cose che è la stessa questione dell'idealismo di Berkeley, era il principal fondamento dello scotticismo antico. V. Sext. adv. Discipl. c. De Criterio.

(3) Cic. in Lucull. XXVI. — Plat. De oomm. stoic. notitiis.

(4) Questa differenza è indicata da Eusebio e da Filone.

guessero due sorta di *ἐποχή*, l'una riguardante un assenso assoluto, il quale riprovavano; l'altra, un assenso probabile, che ammettevano (1): così si conciliano le diverse testimonianze degli autori. E veramente Sesto dice chiaro, che era massima d'Arcesilao *in vita sequendum quod probabile judicaretur* (2). E però può convenire all'una e all'altra Accademia la differenza, che Plutarco pone tra gli accademici e gli stoici, che gli uni e gli altri distinguevano tre affezioni dell'animo, τὸ φανταστικόν *fantasticum*, *videns*, τὸ ὑπεκτικόν *appelens* τὸ συγκαταδεκτικόν *assentiens*, e gli accademici ammettevano i due primi, necessari, l'assenso, libero, e dovea esser sospeso, *ἐποχή*; gli stoici li volevano tutti tre necessari (3).

Il criterio dunque della terza Accademia non dissimile da quello della seconda (benchè malamente si chiamasse criterio), era *φαντασία πιθανή*, e s'affaticavano questi Accademici in classificare tali fantasie o sensazioni secondo la probabilità o piuttosto secondo la maggior o la minor forza delle apparenze,

(1) Cicerone espressamente distingue due sospensioni d'assenso, l'una consistente nel sospendere l'assenso come a cosa certa, l'altra consistente di più nel non pronunciare cosa alcuna, anche come semplicemente probabile a verosimile. *Dupliciter dicit assensus sustineri sapientem: uno modo, cum hoc intelligitur, omnino enim rei nulli assentiri: altero, cum se a respondendo, ut aut approbet quid, aut improbet, sustineat: alterum placere, ut nunquam assentiat; alterum tenere ut sequens probabilitatem, ubicumque haec aut occurrat, aut deficiat; aut etiam aut non respondere possit.* Lucull. 32 Cf. 48.

(2) Così si conciliano anche qua' passi degli autori che sembrano disbiare Arcesilao Pirronista. La sentenza di Arcesilao *πᾶσι λόγοις λόγος ἵνα ἀνίσταται, omni rationi ratio alia equalis obstat* (Cic. Acad. I, 12), si dee intendere rispetto alla comprensione e non alla probabilità, e all'apparenza, e così pure s'intende, perchè questo filosofo lodasse la sentenza d'Esiodo: *sapientiam enim Dei hominibus celarunt* (Euseb. Praepar. Evang. XIV, 6), senza confonderlo perciò cogli assoluti pirronisti. Aulo Gellio, XI, pone la differenza tra i Pirronisti e gli Accademici in questo, che quelli volevano dubbioso anche il decreto che tutto fosse dubbioso, e questi no; ma Cicerone nel Lucullo dice che gli Accademici lasciano dubbioso il decreto *nihil comprehendere*; il che pure non esclude le apparenze e la probabilità, chè il *comprehendere* è parola che si riferisce a certezza. Resta dunque la differenza, che gli Accademici lasciavano le apparenze e restringevano il dubbio alla cosa: i Pirronisti volevano lo uno e lo altro incerto, *nihil inter ea interesse*.

(3) Adv. Colot.

chiamando le probabili *πιθανὰ ἐμφάνσεις* e *πιθανόν*, le improbabili *ἀπιθανὰ*, *ἀπεμφάνσεις*, e *ἀπιθανόν*; e riguardo alle probabili, distinguevano più gradi di probabilità, onde c'erano le *ἀπερίσπαστοι* *indistractae*, alla probabilità delle quali nulla c'era di contrario; e le *περιοδευμένοι*, o *ἐξοδευμένοι* *perlustratae*, quelle che non solo non presentavano alcuna ragione da metterle in dubbio, ma che ben esaminate, resistevano alla prova (1).

Filone pare che accordasse a questa sorte di fantasie e sensazioni molta credenza, e differisse da Carneade più nelle parole che nelle cose, chiamando questi *ἄλλα*, *determinata*, quelle cose che Filone chiamava *ἰσαγγή*, *perspicua*; e così diminuendo gli stoici un po' la pretensione del valore de' loro fantasmi, e accrescendola un po' gli accademici, si vennero avvicinando: di che Antioco discepolo di Filone è chiamato da Cicerone *germanissimus stoicus*. Dice Numenio, che il medesimo Antioco, avendo udito i maestri stoici passò alla lor parte, e Sesto, che egli pretendeva i decreti stoici provenire da Socrate e da Platone (2). Gli stoici infatti dovevano diffidare della loro certezza tutta sensibile; e gli accademici doveano infine dubitar pur essi del loro dubbio e riavvicinarsi alla certezza, ma il criterio mancava a tutti.

1090. Nè solo queste sette, ma anche l'altre quante ce n'erano si trovavano nello stesso caso.

Epicuro temendo che gli scappasse di mano la certezza evitò la distinzione degli stoici tra i sensibili veri e gli apparenti, dichiarandoli veri tutti (3); onde Lucrezio che n'espone la dottrina dice esser necessario che s'abbia una fede ne' sensi, perchè

..... nisi firma fides fundata valebit
Haud erit occultis de rebus quo referentes
Confirmare animi quidquam ratione queamus (4).

(1) V. Cic. Acad. IV, 41, — Sesto Pyrrhon. Hypp. I, 33; e Advor. Logio. n° 166. — Galeno, De decret. Hip. IX.

(2) Sext. I, 33.

(3) *Aristoteles timuissae Epicurum ait, ne si sensus aliquos falsos diceret, criterio regulaque omni destitueretur.* Apud Euseb. Praepar. Evang. XIV.

(4) De N. R. I, 424-427.

Misero rimedio allo scetticismo, che non si toglie con un decreto arbitrario. E infatti, che verità poteano avere gli Epicurei, i quali dicevano i sensi solamente patire, e però non ingannare, ma l'opinare poi essere fonte d'errore (1)? Se non che non erano coerenti quando tuttavia introducevano le *prenozioni*, onde a tre cose confidavano la verità, ai sensi, alle prenozioni, e alle passioni, spettanti anch'esse alla facoltà di sentire τὰ αἰσθήσεις, καὶ προλήψεις, καὶ τὰ πάθη. Le prenozioni dunque, la parte migliore del criterio epicureo, rimanevano campale in aria, e come un fuor d'opera (2).

I Cirenaici, cioè la scuola d'Aristippo, non aveano neppur essi fiducia ne' sensi, e si rifugiavano nel *sensu interno*, onde poneano a criterio τὰ πάθη, cioè in ciò che si sentiva e pativa internamente: diceano che le cose esterne *sembrano*, ma delle sole *affezioni* e sensazioni soggettive, si può dire che cosa sono (3).

Gli Eclettici venivano al medesimo; chè Potamone secondo Luerzio distingueva il criterio che giudica, *quid*, dal criterio da che si giudica, *ex quo*. Il criterio che giudica era per lui la parte dominante dell'animo, τὸ ἡγεμονικόν, ma il criterio da che si giudica era ancora la sensazione, il fantasma ben esaminato, come volevano gli stoici, τὴν ἀκριβεστάτην φαντασίαν.

(1) (Epicurei) constantius (quam Stoici) parem omnibus (sensibus) atque perpetuam defendunt veritatem: sed alia via. Non enim sensum mentiri, sed opinionem: sensum enim pati, non opinari: animam enim opinari. Absciderunt et opinionem a sensu, et sensum ab anima. Tortall. De an. c. 17.

(2) Aliud (iudicium) Epicuri, qui omne iudicium in sensibus et in rerum notitiis, et in voluptate constituit. — Omnes enim sensus veros esse aiebat, omniaque visa. Si aliqua falsa sint, aut esse possint, nullum iudicium relinquit. Cic. in Lucil. Avea Epicuro conosciuto che l'errore sta nel giudizio, e non ne' sensi, ed era un passo, ma perciò appunto egli dovea riconoscere che ne' sensi, dove non ci potea essere errore, non ci potea essere neppur verità, e che anche questa dovea cercarsi nel giudizio, al che non giunse quel filosofo.

(3) Cicerone espone il oratorio de'Cirenaici così: Quid Cyrenaici videntur? minime contenti Philosophi qui negant esse quicquam, quod percipi possit extrinsecus; ea se sola percipere, quæ tactu intimo sentiant, ut dolorem, ut voluptatem; neque se quo quid colore, aut quo sono sit, scire, sed tantum sentire, affici se quodammodo. Academ. IV, 24. Vedi anche Sesto adv. Logicos I, o S. Agostino contra Acad. III, 11.

1091. I Peripatetici erano venuti a riporre il criterio nel giudizio degli uomini, che è quanto dire nelle *comuni opinioni*, del che avea accennato anche Aristotele (1).

Dov'erano andate dunque le idee di Platone? — Gli uomini erano discesi dal mondo ideale nel reale e volevano conoscere la verità di questo. Dalla questione intorno a quello che noi chiamiamo *criterio della verità*, ed è il saldo fondamento della certezza, erano discesi a cercare immediatamente quello che noi chiamiamo *criterio della certezza*, e non trovavano come vincere, con questo solo, lo scetticismo. Le stesse idee di Platone non si potevano mantenere, ché non s'era trovato il modo di ridurle a quell'una, il cui lume è veramente innegabile ed evidente, e che solo è l'immutabile fondo d'ogni vero, perché è la verità.

Dove erano andati i primi principi d'Aristotele? — Anche questi da una banda rimanevano nel mondo ideale, e però non si credeano sufficienti al bisogno, e dall'altra pareva che si potessero impugnare, perchè non s'erano ridotti a quell'elemento unico che esclude, tostochè sia attentamente riguardato, ogni possibilità di dubbio.

Quando dunque il progresso dell'umana intelligenza spinse il mondo alle ultime questioni intorno alla certezza, questo si trovò confuso e cadde nello scetticismo. Fu allora che venne il Cristianesimo a soccorrerlo: la fede sostenne la ragione: il lume soprannaturale avvalorò e aggiunse coraggio all'uomo naturale, ma una teoria della certezza puramente scientifica non comparve che lentamente: il compimento di questa teoria è la dottrina dell'essere, dove il principio del vero e del certo s'unifica e vi si scorge l'evidenza ad un tempo, e la necessità, l'evidenza della necessità.

CAPITOLO IX.

DELLO SCETTICISMO HEGELIANO.

1092. Lo scetticismo prese una nova forma ne' tempi moderni col nascimento della filosofia critica in Germania.

(1) *Topic* I, 1.

L'Hegel, l'ultimo di questa scuola che levasse gran romore di sè, negò l'efficacia della Logica antica, la forza del sillogismo e della dimostrazione.

Ma il suo ragionamento, noi l'abbiamo già veduto, move da supposizioni gratuite ed erronee, va per una via di sofismi, e si volge nel circolo vizioso di tutta la scuola critica, che ragionando pretende sollevarsi al di sopra della ragione e chiamarla al suo tribunale.

Delle proposizioni gratuite ed erronee da cui move, abbiamo levalo un saggio nella prefazione a quest'opera (43-53), degli altri due vizi lo prenderemo al presente. *

L'Hegel dopo aver detto, che « tra la filosofia e le scienze ordinarie c'è questa differenza, che quella riconosce *immediatamente* la realtà (1) degli oggetti di cui essa s'occupa, quando queste la suppongono », e dopo averne dedotta la conseguenza, che « la difficoltà per la Filosofia consiste in trovare un punto di partenza, essendo ogni cominciamento di necessità una *supposizione* in quant'è IMMEDIATO » (2), egli conchiude, che non si dà vera dimostrazione d'alcuna verità o cosa particolare, ma si dà soltanto uno sviluppo del pensare, il quale per dialettica necessità è condotto a identificarsi con un'idea assoluta, che tutto, cioè ogni idea ed ogni cosa reale, in sè contiene, e da cui tutto si svolge. Questo gran fatto complessivo semplicemente proposto, cioè questo svolgimento dell'idea che produce tutto, è l'unica *dimostrazione* sì del tutto e sì delle parti (come tali), poichè nel complesso delle trasformazioni del pensiero contenendosi ogni cosa, non resta conseguentemente altro al di fuori, che possa esser contrapposto, e che a quel tutto di fatto necessario contraddica.

Quindi il filosofo sostiene, che ogni giudizio è falso, perchè enuncia un solo lato dell'oggetto, e nega così la verità dello

(1) L'Hegel adoperò la parola *realtà* in senso equivoco per significare tutto ciò che è vero, non essendo arrivato a ben distinguere la *forma ideale* dall'essere della *forma reale*. L'ignoranza della natura di questa distinzione importante cagiona negli scritti di questo filosofo una confusione continua.

(2) Encyclop. § 1-12.

ROSMINI, *Logica*.

proposizioni singolari, non ammettendola che nel complesso di esse (1).

La qual asserzione della falsità di tutte le singole proposizioni è spinta dall' Hegel tanto avanti, fino a negare la verità de' primi principi che sono giudizi e proposizioni primitive, come quella del principio di contraddizione. Inveisce quindi contro l'antica metafisica, che di due proposizioni contraddittorie, stimava, l'una dovesse esser vera, e l'altra falsa. E parlando come se questa Metafisica o questa Logica già non esistesse più, annientata sotto i colpi della Scuola critica, illustra il suo pensiero con questi esempi: « Il mondo, si diceva già, è finito, o infinito. L'idealismo, la filosofia speculativa (vuol dir la sua) non conosce di cotali opposizioni, perchè non le ammette come fisse e permanenti. Mentre l'antico dogmatismo diceva: di due cose l'una, l'anima è semplice o composta, finita o infinita; l'idealismo dirà: ella non è nè l'una nè l'altra cosa unicamente: somiglianti determinazioni prese isolatamente non hanno nulla di vero: non hanno valore se non in quanto dopo averle poste sono anco distrutte (2) »; e ciò perchè l'uno de' due contraddittori è una delle fasi del pensiero. Di assoluto non c'è che il pensiero, secondo lui, con tutte le sue fasi, onde ad ugual diritto può dirsi vera l'una come l'altra, perchè sono fasi o forme del pensiero ugualmente; ma non sono il pensiero nella sua totalità.

Per una ragione simile egli nega la forza di quello che chiama sillogismo della Logica ordinaria. « Non c'è verità propriamente detta, dice egli, in questa sorte di ragionamenti: poichè un ragionamento di tal sorte ne suppone un altro che provi la maggiore, di guisa che è impossibile da questa via arrivare a nulla d'assoluto (3). » Nella Logica ordinaria, dice ancora, dopo essersi trattato delle idee, del giudizio e del raziocinio, si passa al metodo, cioè all'arte d'applicare lo formo e le leggi del pensiero agli oggetti d'arte. Ma non si cerca punto dell'origine di questi oggetti. Vi si considera il pensiero come

(1) Encyclop. § 80.

(2) Encyclop. § 31.

(3) Ivi § 181-193.

una mera attività soggettiva e di pura forma, e gli oggetti come opposti alla medesima esistenti per sè, determinati in sè. Ora questo dualismo non è reale. Il subiettivo e l'obbiettivo sono due *determinazioni del pensiero*, il qual pensiero bisogna saperlo ricondurre al *pensiero generale* che determina se stesso (1) *. È sempre la stessa asserzione gratuita, la stessa preoccupazione del nostro filosofo. Il vero sillogismo dunque per lui è quello che identifica tutte le cose in una, il particolare col generale, giacchè il vero non è altro che l'unificazione di tutte le cose nell'unità del pensiero. Egli esprime in questa maniera la differenza che pretende esserci tra il sillogismo della Logica comune e il suo: nel sillogismo ordinario « il subietto è unito a un'altra determinazione, è subordinato al generale, com'egli fosse una cosa a parte dal generale. L'individualità, il particolare e il generale, sono opposti astrattamente »: e chiama questo *sillogismo di qualità* o *d'esistenza*. Al quale oppone il sillogismo vero perfetto che chiama *sillogismo di necessità* *. In questo l'universale è posto come determinato essenzialmente in sè. Il subietto nella conclusione non è unito ad un *altro*, ma ad un attributo riconosciuto per identico con esso lui; onde dice, che il vero sillogismo è un ritorno del concetto a se stesso: così questo concetto è determinato e realizzato. E questa realizzazione del concetto, nella quale l'universale è questa totalità una ritornata a se stessa, le cui differenze sono in pari tempo la totalità, e che si è determinata come unità determinata, è l'oggetto (2) *. A render più chiaro il pensiero del nostro filosofo esporremo il suo sillogismo in forma. Egli vuol dire così.

Il pensiero, che è l'essere indeterminato, in sè virtualmente contiene tutte le determinazioni possibili dell'essere.

Le determinazioni possibili dell'essere sono queste e queste (e qui viene tutta la serie de' giudizi o delle proposizioni possibili di qualunque sia modo).

Dunque tutto il complesso di queste determinazioni che

(1) Ivi Agg. al §§ 192 e 193.

(2) Encyclop. § 193.

abbracciano tutti gli esseri particolari costituisce il pensiero nella sua unità semovente, ed è l'oggetto.

Dove si vede che l'Hegel riduce tutti i sillogismi ad uno che solo è vero, ed è vero per la semplicissima ragione che esprime quell'opinione che lo preoccupa, cioè che tutto si deva ridurre in un solo oggetto, in un'idea assoluta.

1093. Ma quanto sia involta ne' sofismi tutta questa maniera di ragionare apparirà dallo seguenti considerazioni:

1° L'Hegel dice, che qualunque cominciamento della Filosofia *in quant'è immediato* è una supposizione, un'ipotesi (1). Quest'è maniera di dire equivoca ed impropria. Ma ad ogni modo, non ne procede la conseguenza, che egli ne vuol cavare, cioè, che il vero non si trovi se non quando, partendosi da quel principio ipotetico (che è secondo l'Hegel *il pensiero come oggetto del pensiero*) si pervenga a far rientrare tutte le cose anche reali, lo stesso mondo materiale, nel pensiero stesso dell'uomo e farnelo uscire. Il dire che l'immediato, cioè quella prima notizia da cui incomincia il movimento del pensiero che ragiona, è una supposizione, ha un doppio senso, poichè o s'intende una notizia immediata rispetto alla mente umana, od una notizia immediata rispetto alla riflessione colla quale l'uomo incomincia a filosofare. Se rispetto alla mente umana in generale nello stato in cui essa si trova prima di filosofare, la prima ed immediata notizia da cui ella parte è tutt'altro che una supposizione, è il lume stesso della verità evidente, è quello di cui ogni uomo non può non essere persuaso, quello con cui l'Hegel stesso ragiona. Se rispetto alla riflessione colla quale l'uomo prende a filosofare, è verissimo che la Filosofia domanda la *ragione del suo stesso principio*, del suo punto di partenza, e in questo senso ella parte in qualche modo da una supposizione, cioè da una notizia accettata per vera da tutti gli uomini, intorno alla quale la filosofia domanda subito a se stessa se abbia bisogno d'esser provata, se sia legittima o no. E se il nostro filosofo volesse dir questo solo, non direbbe cosa nova, chè molti prima di lui posero

(1) Vedi anche Encyclop. § 15-18.

già il dubbio o l'ignoranza metodica nel primo cominciamento della filosofia (*Ideol.* 1474-1479). Ma è d'aggiungersi in tal caso che la filosofia fa tantosto cessare il dubbio ch'ella si è mosso sulla prima notizia (l'idea dell'essere), lo fa cessare con uno sguardo riflesso, e immediato anch'esso in quella notizia; col quale sguardo ella si convince, che niun dubbio può muoversi sulla verità di essa, mostrando quell'idea di sé alla mente che la riguarda, l'intima e necessaria sua verità da cui ogni verità deriva, e l'impossibilità assoluta che non sia vera, e che possa non essere pensata, data che sia un' intelligenza: onde il principio della filosofia è una prima notizia per natura sua *immediata rispetto all'intuizione* della mente che la riceve senza contrasto, e senza dubbio possibile, e che per l'operazione dell'uomo diventa *immediata pure rispetto alla riflessione filosofica*, la quale non la mette mai in dubbio, ma nel primo istante domanda a se stessa: « se si possa metterlo in dubbio », e risponde di no: risposta che non è già il prodotto d'un ragionamento, ma d'una semplice riflessione sull'evidenza intuitiva: benchè a questa riflessione si possa dare anche la forma di dimostrazione circolare (701 e segg.).

E quello che è singolare e degno d'osservazione si è che questa maniera di conoscere, e anche di dimostrare riflessamente la verità della prima nozione che è l'idea dell'essere indeterminato, è similissima nella sostanza alla dimostrazione hegeliana, poichè l'Hegel trae il suo sillogismo da questo, che nella sua idea assoluta c'è implicitamente tutto, onde non resta cosa che si possa più negare di essa. Somigliantemente la riflessione dimostra l'evidenza dell'idea dell'essere indeterminato, in quanto che la conoscibilità e la verità di tutti gli enti ed entità c'è implicitamente contenuta, ond'è impossibile che lo spirito sospetti, che l'essere possa trovarsi diverso da quello che appare nell'idea; chè se l'essere fosse diverso, ci sarebbe già un modo diverso da quello che appare: ma nella detta idea si vede l'essere senza modo e però l'essere indifferente a tutti i modi, e però niun modo le può essere opposto, e però nulla può essere negato di quello che ella mostra; chè una negazione implica la possibilità d'un modo escluso da essa: la sua verità dunque è necessaria, evidente, totale: l'essere apparisce, e tutto ciò che non è nell'essere, non è.

Ma acciocchè questa dimostrazione sia efficace, è necessario bensì, come noi diciamo, che l'idea onde move il sistema filosofico, contenga virtualmente l'intelligibilità di tutto l'essere, ma non è necessario il di più che v'aggiunge arbitrariamente l'Hegel, cioè che contenga anche la *forma reale* dell'essere, bastando che contenga l'intelligibilità di questa; chè noi siamo nell'ordine intellettuale, ed entro questo si volge la questione, cioè trattasi di sapere soltanto « se l'essere è, e come si conosce », e non trattasi d'identificare la cognizione coll'essere stesso reale.

1094. 2° Che ogni giudizio o proposizione particolare sia falsa perchè enuncia un solo lato dell'oggetto, quest'è nel medesimo tempo un paralogismo, ed un circolo vizioso. È un paralogismo perchè sebbene la proposizione annuncii un solo lato dell'oggetto, tuttavia può annunciare il vero dell'oggetto considerato secondo quel lato. È anche un circolo vizioso, perchè quando voi dite « ogni giudizio è falso », che cosa fate voi se non pronunciare un giudizio? Ne verrebbe dunque che sarebbe falso anche questo giudizio « ogni giudizio è falso »; ed è da dire il medesimo di tutte le proposizioni o affermazioni particolari, di cui voi tessete la vostra filosofia. La serie dunque di tutte le proposizioni false, ecco la verità dell'Hegel!

1095. 3° Quando poi l'Hegel viene ad applicare il suo principio che « ogni giudizio ed ogni proposizione è falsa perchè enuncia un solo lato dell'oggetto » ai primi principi della ragione e specialmente al principio di contraddizione, egli mostra d'ignorare in che consista questo principio secondo la Logica antica ed eterna, ovvero dissimula al modo de' sofisti in che consista; confonde quello che è contraddittorio con quello che è semplicemente opposto. Per l'Hegel il mondo può essere finito e infinito, l'anima semplice e anche composta; ma nè noi nè nessuno potrà credere che egli sappia fare quello che nessuna mente può fare, cioè concepire un mondo che sia finito e infinito nello stesso tempo, sotto lo stesso rispetto e nello stesso senso, o un'anima semplice e composta pure sotto lo stesso rispetto e nello stesso senso, chè questo concetto contraddittorio ripugna essenzialmente all'intelligenza. E quest'è appunto quello che dice la Logica antica ponendo il principio

di contraddizione, onde è impossibile abbattearlo. Ma l'Hegel dissimula tutto questo, e finge di negarlo: ma poi suppone che la contraddizione non sia fissa e permanente, il che è già un confessare che la contraddizione in quel momento che c'è non si può ammettere; quando poi cessa, non è più contraddizione. Egli dice che un lato della contraddizione distrugge l'altro, e così poneudosi e distruggendosi entrambi a vicenda, anche il pensiero si completa. Ma quand'anche questo paradosso fosse vero, non nocerebbe alla verità del principio di contraddizione fino che questa esiste, ma piuttosto sarebbe un confessare che i due lati della contraddizione possono esser veri successivamente e non ad un tempo. Il che tuttavia ripugna al sistema dell'Hegel, il quale in sostanza vuol considerare i due lati della contraddizione come due forme del pensiero, e partendo egli dall'erronea asserzione che le forme del pensiero sieno i pensieri particolari; e dalla gratuita e del pari erronea negazione, che la verità de' pensieri non dipenda dalla loro corrispondenza cogli oggetti (e ciò perchè egli vuole che tutti gli oggetti nascano dal pensiero medesimo che è la perpetua sua preoccupazione, da cui comincia e in cui termina), inferisce che i pensieri stessi singolari sono tutti, qualunque sieno, d'un egual prezzo e valore relativamente alla verità, sicchè tanto sia vero l'uno de' due estremi della contraddizione, quanto l'altro. Facendo poi, sempre per via d'asserzione, consistere la verità nell'idea assoluta, che secondo lui, comprende tutti i pensieri contraddittori, tutte le forme possibili, gli oggetti e le realtà, ne deduce, che si da una parte della contraddizione come dall'altra, ci siano giudizi falsi, perchè deficienti dalla pienezza dell'idea assoluta; ma i due giudizi contraddittori presi insieme correggono quello che ciascuno ha di falso, poichè le due forme contraddittorie del pensiero s'avvicinano di più alla pienezza dell'idea assoluta, d'una sola!

1096. 4^{to} Il vizio che l'Hegel trova nel sillogismo ordinario si riduce a questo, che il sillogismo ordinario condanna il suo sistema, escludendo la perpetua sua preoccupazione, che la realtà si contenga come realtà nell'idealità; ovvero che il subiettivo e l'obbiettivo sieno due determinazioni del pensiero stesso e però nel pensiero umano s'identifichino. Non cono-

scendo il nostro filosofo la vera distinzione tra l'essere e le sue forme, perchè s'identifica l'essere, pretende che s'identifichino le forme: vuole che il pensiero determini se stesso ora in un modo ora in un altro, e in un modo sia oggetto, in un altro soggetto. E questo il pensiero dee farlo nello stesso tempo, cioè dee nello stesso tempo determinar se stesso in modo da diventare oggetto e determinar se stesso in modo da diventare soggetto; chè in fatti queste due cose devono esser contemporanee essendo esse correlative e l'una opposta all'altra, ma per ciò appunto non possono essere una sola. È pure strano che lo stesso identico pensiero diventi, unicamente per la propria attività, due cose nello stesso tempo e l'una opposta all'altra. Ma se è strano, tanto meglio: il sistema sorprenderà di più! L'antica Logica direbbe che questa proposizione oltre esser gratuita, è anche pienamente assurda, non potendosi concepire come lo stesso essere, la stessa attività pensante contemporaneamente e spontaneamente prenda due forme oppostissime, l'una delle quali esclude l'altra, come il soggetto e l'oggetto. Se unica è l'attività pensante, unico dee essere il suo atto; e se quest'atto è unico, come sarà tale da trasformar se stesso in due modi opposti? E quando ciò fosse possibile, onde gli verrebbe questo capriccio? E poichè gli oggetti sono innumerabili, e il subietto rimane sempre lo stesso, per qual ragione il pensiero che si trasforma in qualche oggetto, elegge piuttosto di trasformarsi in questo che in tutti gli altri possibili? E perchè il mio pensiero che al presente ha per oggetto una casa e di conseguente s'è trasformato in quella casa, perchè, dicevo, ha aspettato fin adesso a compire questa sua trasformazione? Qual ragione sufficiente determina il tempo ed il modo, nel quale gli oggetti compariscono davanti al soggetto? Qual causa determina il pensiero a sciudersi in soggetto ed oggetto, e in tanti soggetti quanti sono gli esseri intelligenti, non uno di più, non uno di meno, e riguardo ad ognuno di questi soggetti intelligenti a trasformarsi in un certo numero d'oggetti, tanto contemporanei, quanto successivi? Perchè un soggetto ha, o si è da se stesso contrapposti questi oggetti contemporanei, e non quelli? con quest'ordine di successione, non con un altro? E il soggetto stesso intelligente, perchè co-

mincia in un dato tempo ad esistere piuttosto che in un altro, e trascorrere una certa serie d'azioni e passioni piuttosto che un'altra? Se il pensiero è unico e cava tutto questo da' suoi visceri, perchè non cava tutto allo stesso tempo, nè esaurisce mai la sua interna ricchezza? Fa egli ciò per una cieca necessità, o per libera scelta? E se per necessità, che cos'è, che impone questa necessità al pensiero, che sembra indifferente a tutto, mentre tutto è egualmente possibile? È questo forse un mistero? Sono questi forse misteri novi sostituiti agli antichi? Ma se fossero, non esisterebbe più il sistema dell'Hegel, essendo inventato appunto per escludere tutti i misteri e per provare che la filosofia spiega tutto. Nè per altra ragione questo pensatore condanna la Logica comune e l'antica filosofia, se non perchè egli non le trova sufficienti a spiegare l'opposizione misteriosa del soggetto coll'oggetto. Se trattasi solo di sostituire misteri a misteri, e misteri molto maggiori, perchè assurdi, ai misteri minori, tanto fa, meglio è conservare l'antica dottrina. Se poi l'Hegel vuole, che il pensiero trasformi se stesso in tanti soggetti e in ciascun soggetto si trasformi in tanti oggetti per una libera scelta, per una scelta che ad ognun d'essi determina il tempo, il modo e le accidentali circostanze, in tal caso non c'è più la necessità, che l'Hegel pretende assolutamente dover essere in un sistema speculativo, e la ragione di tutto è l'arbitrio del pensiero stesso: ma quest'*arbitrio* rimarrebbe poi egli stesso distinto dal *pensiero*, sia che si supponga cieco e anteriore al pensiero come dee essere se determina i suoi atti, sia che si prenda per un'attività soggettiva che consegue al pensiero. Ma la Logica comune che oppone tante difficoltà al sistema, per ciò appunto dee essere riprovata e derisa; questo in fine del conto è l'unica causa delle declamazioni hegeliane contro la Logica antica.

4097. 3° Il circolo vizioso in cui s'involge l'Hegel apparisce ad ogni passo del suo sistema:

a) Quando comincia a dire che l'*immediato*, e vuol dire la prima notizia da cui move la filosofia, è un'ipotesi, egli suppone una verità, cioè che ci sia differenza tra una verità dimostrata e una proposizione ipotetica; poichè se questa di-

stinzione non fosse vera, ma ipotetica anch'essa, ce n'andremo all'infinito, ch  sarebbe un'ipotesi anche questo, che ci sia differenza tra il certo e l'ipotetico. Ma se questa   un'ipotesi anch'essa, o convien ammettere che sia certo che si d  un'ipotesi, e allora partiamo di novo da una verit  certa, cio  dalla verit  della distinzione tra le verit  e le ipotesi, e cos  il circolo non ha pi  fine. La filosofia dunque dee partire da qualche cosa di certo che precede la filosofia, e che la filosofia stessa non possa rievocare in dubbio, su cui non si possa fare altra questione, se non quella momentanea che dicevamo, « se si pu  rievocare in dubbio ». Onde non trattasi del dubbio della prima verit , ma del dubbio di questo dubbio: tale   la prima questione della filosofia, la quale tosto si scioglie coll'*immediata evidenza*, perch  si vede immediatamente che questo dubbio stesso sottintende la verit  certa, senza di che non si potrebbe dubitare. Dunque o convien rivolgersi in un circolo perpetuo, o conviene accordare, che il principio della filosofia   un immediato certo e non ipotetico, nel senso che abbiamo spiegato. Negando dunque l'Hegel quest' immediato certo, egli si contraddice colla prima parola, poich  colla stessa sua negazione pone un' immediata certezza. E di pi  inocula alla filosofia il vizio originale da cui non risana pi , ma che la conduce alla morte: se   ipotetico il principio,   ipotetica anche la fine, e questa pi  ancora di quella.

b) Che si perda in un circolo quando dice che ogni proposizione particolare   falsa, l'abbiam veduto, essendo questa stessa una proposizione particolare, che pure sarebbe falsa, o falso di novo ch'ella sia falsa, e cos  all'infinito, poich  ognuna di queste sono proposizioni particolari. Ma ancora, come sono proposizioni particolari tutte quelle di cui s'intesse il sistema hegeliano, e anche tutte quelle che suppone (ch  non c'  sistema che pi  di questo sottintenda proposizioni senza richiamarle al menomo esame), cos    una proposizione particolare anche l'ultima, che « l'idea da lui concepita come assoluta abbracci tutto, anche tutta la realit  ». Ma riesce poi cosa ben singolare che colui che ha concepita e insegnata quell'idea assoluta, sia poi egli stesso quell'idea, o una forma particolare di quell'idea, nella qual forma essa   divenuta quel soggetto

particolare che si cognomina Hegel, di maniera che una forma particolare, e però falsa, di quell'idea, è quella che concepisce l'idea assoluta e vera, e la insegna ad altre forme particolari, del pari false ed erronee, quali sono gli altri uomini! Tali sono i misteri della nova fede, che si propongono a' novr' credenti, cioè alle pecorelle hegeliane. Il loro pastore si presenta egli stesso a' suoi credenti come una forma particolare e falsa, che insegna un'idea vera, anzi la stessa verità! Chi dicesse *credat judaeus Apella*, farebbe troppo onore a un tanto maestro. Del rimanente tutte le proposizioni che si possono fare intorno all'Hegel, soggetto particolare, come pure al suo insegnamento, alla sua dottrina, a' suoi libri e somiglianti cose, p. e. che ha esistito quest' Hegel, che ha insegnata una dottrina, che l'ha scritta, che questa dottrina è vera, e così via, sono, secondo l'insegnamento dello stesso maestro, *proposizioni false*, essendo tutte particolari, nè le loro contraddittorie sono per ciò più vere, perchè particolari anch'esse. Mirabil fede di queste pecore, di cui già udiamo qualche belato anche nell'umile nostra Italia! In somma non in un circolo solo, ma in molti e tutti viziosi si smarrisce questo sofista vanissimo, da qualunque parte s'esaminano le sue dottrine.

c) E infatti, quando esclude il principio di contraddizione e poi pretende di procedere per via d'incatenamento dialettico rigorosamente *necessario*, gli gira ancora la testa, poichè se l'avesse ferma si ricorderebbe, che *necessario* vuol dir tale che è impossibile il suo contraddittorio, o che la necessità dialettica o logica ha per suo fondamento il principio di contraddizione, e non può averne un altro.

d) Conchiude poi la critica che fa al sillogismo comune col sostituirne un altro che ha la stessa forma. E che cos'è questo se non un ammettere la virtù formale del sillogismo? di che parla dunque quando si fa a distruggere il sillogismo aristotelico? Non resta sotto la sua censura che la materia del sillogismo. Ma se egli ammette che la forma di sillogismo conchiuda il vero quand'è buona la materia, come pretende che veramente sia buona nel sillogismo da lui concepito? In tal caso torna a quello che hanno detto tutti i logici, con Aristotele alla testa.—Ma è facile osservare di più, che questa proposizione:

la forma del sillogismo è stringente », o dee esser un vero immediato, il che s'esclude dall'Hegel, o una proposizione dimostrabile anch'essa, e allora convien ricorrere ad altri sillogismi, e quindi a dimostrazioni particolari che si erano del pari escluse. Che se si vuol scorgere ancor più chiaro questo circolo prendasi la proposizione principale dell'hegelianismo: « l'idea assoluta è tutto, contiene tutto, produce tutto, tutto in essa ritorna », e si ragioni così: o questa proposizione si dà per immediata e non bisognosa di prove, e allora non è più vero che non ci sia un immediato certo, ovvero si vuol dimostrare e allora convien ricorrere ad altre proposizioni e ai sillogismi della Logica comune; p. e. converrà partire dalla proposizione che in opposizione al tutto non c'è cosa alcuna, che il tutto non può esser contraddetto, che nel tutto stanno anche gli opposti e i contraddittori e somiglianti. Così pure converrà assumere le proposizioni seguenti: il pensiero è l'essete, il pensiero contiene tutte le determinazioni possibili dell'essere, tutte queste determinazioni prese insieme sono il pensiero, formano l'oggetto, formano l'idea assoluta. Ma di novo queste proposizioni o sono immediatamente vere o si devono dimostrare, e non volendosi sostenere il primo, che sarebbe poi un manifesto assurdo, convien ricorrere al secondo, e così cercare aiuto dal sillogismo della logica comune alla quale il nostro filosofo è tanto ingrato.

1098. Diremo noi dunque che il sistema hegeliano sia scettico?—Guai se il dicessimo: egli non parla solo col tuono de' dogmatici, ma con quello d'una divinità che rivela dogmi e misteri inauditi: d'altra parte censura i dogmatici, e ugualmente i critici e gli scettici: e dichiarando inefficace e ingannevole l'antica logica, rovescia (cioè sogna di rovesciare) tutto ciò che avanti di lui credettero di sapere gli uomini. È dunque più che scettico rispetto a tutte le verità che possiede il mondo o che ha mai posseduto, ma nello stesso tempo egli v'accerta, che spazzate via queste vecchie scorie e immondezze, voi vi avrete da lui solo una verità nova che vale per tutte, se pure arriverete ad intenderlo, il che egli non crede. È dunque assai più che scettico e assai più che dogmatico nel tempo stesso, a similitudine dell'idea assoluta, che ammetto in sé tutte le contraddizioni.

SEZIONE SECONDA

DELLA PERSUASIONE.

CAPITOLO I.

CAUSE DELLE DIVERSE PERSUASIONI IN GENERALE.

1099. Come l'essere, che è il termine dello intelligenze, ha tre modi, la *realità*, l'*intelligibilità* e la *moralità*; così il soggetto intelligente ha pure tre modi d'unirsi all'essere, potendo egli ad esso unirsi come un reale al reale, come un intelligente all'intelligibile, e come un volente al bene voluto.

L'unione dell'anima intellettuale all'essere nella prima maniera, cioè l'unione reale, forma l'argomento d'una Fisiologia dell'anima, che è una parte dell'Antropologia.

L'unione morale spetta alle scienze Morali ed Eudemonologiche.

L'unione dell'intelligente all'essere intelligibile è argomento dell'Ideologia e della Logica.

L'Ideologia tratta dell'unione dello spirito umano coll'essere intelligibile sotto forma d'idea e di concetto; e quindi parla della natura dell'idea e del concetto. E poichè c'è un'idea prima che è lo stesso essere nella sua *forma ideale*, perciò l'Ideologia dimostra, dove giaccia l'*evidenza* e conseguentemente il criterio supremo.

Quindi è nell'Ideologia il germe della Logica, che insegna per qual via lo spirito umano in possesso dell'idea, possa vieppiù ricongiungersi all'essere intelligibile, alla verità, mediante l'esplicazione di quell'essere, evitando nel cammino tutti gli errori.

1100. L'unione dello spirito colla verità, può considerarsi:

1° *In quanto è naturale*, e risulta dalla natura dell'essere intelligibile da una parte, e da quella del soggetto che viene da essa informato dall'altra;

2° *In quanto è personale e volontaria*.

L'unione naturale può esser diminuita, perturbata, accre-

sciuta dall'*attività volontaria*, ed è per ciò, che l'unione dello spirito umano colla verità dee considerarsi sotto due rispetti diversi.

Se si considera l'unione dello spirito colla verità, quale è data puramente dalla natura, prescindendo dall'*attività volontaria*, vedesi che lo spirito s'unisce alla verità in tre modi graduati, che sono i seguenti:

1° Per l'immediata intuizione dell'idea o de' concetti. — Cognizione d'evidenza.

2° Per l'immediata deduzione dall'idee o da concetti intuiti. — Cognizione d'evidenza deduttiva.

3° Per la deduzione d'una notizia da un'altra, fatta mediante un termine medio. — Cognizione dimostrativa.

1101. Per questi tre gradi naturali la mente s'unisce alla verità e vi si riposa in modo che non ne prova alcun dubbio, e allora trovasi in quello stato, che si dice *stato di certezza* (1).

Ogniquale volta dunque c'è *cognizione della verità secondo natura*, c'è altresì *certezza*: Il dubbio in questo caso è contro natura, è l'effetto d'una riflessione volontaria che perturba lo stato naturale della mente umana.

1102. Se poi si considera l'unione della verità colla mente umana in quanto c'influisce il principio personale e volontario dell'uomo, essa subisce diverse modificazioni, che

1° quello che sarebbe uno stato di certezza, secondo natura, può divenire uno *stato di dubbio*;

2° quello che sarebbe stato di dubbio, può cangiarsi in *istato di ferma persuasione*;

3° quello che sarebbe, secondo natura, assenza d'ogni cognizione, può divenire *persuasione di conoscere*;

4° quello che sarebbe, *negazione*, può divenire *affermazione*, e viceversa.

Ora questi cangiamenti non hanno punto luogo da parte della verità o dell'oggetto del conoscere. Poiché ciascuna verità

(1) Se la mente non può giungere immediatamente alla verità se non per via d'argomento o indizio probabile, ella trovasi naturalmente nello stato di dubbio o d'opinione probabile.

essendo presente allo spirito in un dato modo, cioè o per intuizione, o per immediata deduzione, o per dimostrazione, di natura sua porta sempre un medesimo effetto proprio di quel dato modo. Si dica il somigliante, qualunque altra sia la posizione d'una verità inverso allo spirito, cioè sia essa assente dallo spirito, nel qual caso lo spirito necessariamente è privo di cognizione, o gli si mostri per qualche segno congetturale, nel qual caso egli è necessariamente posto, secondo natura, in istato di dubbio o di opinione probabile. Il rapporto d'efficienza della verità allo spirito è determinato dalla natura (se non entra in gioco la volontà) secondo il modo in cui essa è posta, rispetto allo spirito. Ma lasciando da parte gli stati di mancanza di cognizione, di dubbio e d'opinione probabile; consideriamo solamente lo stato di certezza come l'effetto necessario che produce, secondo natura, la verità presente allo spirito in uno de' tre modi indicati.

1103. Abbiamo detto, che « la certezza è una persuasione ferma e ragionevole conforme alla verità » (*Ideol.* 1044).

Da questa definizione risulta che a costituire lo stato di certezza è necessario:

1° una tal presenza della verità alla mente che possa essere dalla medesima appresa; e questa presenza o posizione è trina, come abbiamo detto, immediata, dedotta, argomentata.

2° Una disposizione o atteggiamento conveniente dello spirito, il quale è la causa della *persuasione*, primo elemento della certezza.

Sebbene dunque non si cangi la *posizione della verità* rispetto allo spirito, si può cangiare la *disposizione dello spirito* rispetto alla verità che gli è presente; e da questo dipende che la stessa verità, avente la stessa posizione, produca ne' diversi spiriti, o nello stesso spirito in tempi diversi, effetti diversi.

La disposizione dello spirito per riguardo alla verità consiste in un diverso modo dell'attività soggettiva; chè lo spirito esercita sempre qualche attività da parte sua, sia nel ricevere, sia nel rigettare la verità, sia nello stringersi più o meno fortemente con essa.

1104. Questa varia attività dello spirito relativamente alla verità che gli è presente, può variare in tre maniere principali:

1° C'è l'*attività naturale*, per la quale la mente accetta la verità tostochè le sia presentata; e questa è *retta*; congiunge la mente colla verità, ma non produce un'unione *sensibilmente intensa*, e quasi direi non ancora personale.

SCOLIO.

Questa unione naturale è *teoretica*, rispetto poi alla pratica essa è una *buona disposizione naturale*.

1105. 2° C'è l'*attività personale, volontaria*, e spesso deliberata, colla quale l'uomo stringe vie più que' nodi che lo legano naturalmente colla verità che gli sta presente: e anche questa è *retta* e *perfezionatrice* dell'uomo.

SCOLIO.

Quest'ultima maniera d'unione colla verità è *pratica* e lo devole, ma ha due gradi ben distinti;

1° l'adesione della *mente* alla verità,

2° l'adesione di *tutto l'uomo* alla verità, la quale diventa così il *principio delle sue operazioni*; questa seconda è pienamente *morale*, laddove la prima non pienamente.

1106. 3° C'è un'*attività personale e volontaria*, che fa guerra in molte maniere alla verità presente allo spirito, e questa è *torta*, riprovevole, immorale.

1107. Quest'ultima attività impedisce o perturba le persuasioni rette, sieno naturali o volontarie; e anch'essa si può suddividere in due secondo le due cause che la mettono in atto. Poichè

a) c'è nell'uomo, come dimostra l'esperienza, un istinto nativo che lo dispone malamente inverso a certe verità, e questo si può dire l'attività propria della natura guasta, naturalmente immorale; ma può divenire innocuo per la forza contraria della volontà personale.

b) e c'è nell'uomo il *libero arbitrio*, che può secondare o resistere a tale istinto: può anche liberamente disamare la verità e produrre nell'uomo abitudini di contrarietà e d'odio alla medesima, e qui giace un'immoralità piena e personale.

Trattiamo di ciascuna di queste attività, che sono le cause della persuasione.

CAPITOLO II.

PRIMA CAUSA DELLA PERSUASIONE,
L'ATTIVITÀ NATURALE DELLA MENTE.

1108. Tutti, o quasi tutti gli enti mostrano d'avere una doppia attività, quella per la quale sono, quella per la quale agiscono.

La prima (l'atto primo) è la menoma attività possibile, cioè la meno esplicita, quantunque virtualmente contenga in sé tutti gli atti di cui l'ente è capace: la seconda che si risolve negli atti secondi, s'accresce gradatamente senza un termine assegnabile.

Laonde anche la prima causa della persuasione, cioè l'attività colla quale la mente umana aderisce naturalmente alla verità, conviene che si distingua in due: la prima congiunzione dello spirito colla verità, e le congiunzioni successive, secondo che si pongono accidentalmente davanti alla mente de' brani dell'essere in un modo più attuale.

ARTICOLO I.

DELLA PRIMA ATTIVITÀ NATURALE CON CUI LO SPIRITO UMANO
SI UNISCE ALLA VERITÀ, CHE PRODUCE L'ADESIONE.

1109. Lo spirito intellettuale ha per sua prima attività l'intuizione dell'essere indeterminato. L'unione tra quest'essere e lui è data dalla natura, ed è quella che lo costituisce intelligente.

L'attività con cui lo spirito aderisce all'essere è ella eguale in tutti gli uomini, o c'è per natura una congiunzione minore o maggiore, di maniera che l'essere risplenda più intensamente, o più perspicuamente a certi spiriti umani e meno ad altri? — Non pare improbabile che giaccia nella stessa prima intuizione una naturale differenza, e a questa differenza radicale e massima degli spiriti sono probabilmente da attribuirsi le varie sorti, il vario destino (salva la libertà umana) degli uomini.

1110. La persuasione è un'adesione, priva di dubbio e d'inquietudine, dello spirito ad una notizia. Ora nell'adesione dello

spirito all'essere che lo informa non cade dubbio nè inquietudine di sorte, e però è un'adesione semplicissima.

Che in tale adesione il dubbio o l'inquietezza non possa aver luogo si vede considerandosi tanto l'oggetto, che è tale che non si può pensare in altro modo, nè presenta alcuna possibilità contraria ad esso; quanto il soggetto, lo spirito, che non può mai dubitare se non per via di riflessione, mentre l'adesione di cui parliamo facendosi per immediata intuizione, precede ogni riflessione ed è sottratta ad ogni arbitrio, non essendo lo stesso istinto originale e sostanziale che unisce lo spirito all'essere qualche cosa che precede, ma che giace nell'intuizione medesima.

1111. Nella persuasione si distinguono due gradi; l'*adesione semplice* della mente al concepito, e l'*assenso esplicito*.

L'adesione semplice senza l'assenso è una *persuasione implicita*. Solo se a questa si aggiunga l'assenso, la persuasione diventa esplicita ed attuale, e però si completa e si rinforza.

1112. L'intuizione dell'essere si può considerare come una *prima persuasione*, principio di tutte l'altre: ma una persuasione incompleta, perchè non ha che il primo elemento che è l'adesione dello spirito all'essere, non ha il secondo che è l'assenso. Si può chiamare anche *persuasione virtuale*, e lo stesso è da dirsi di tutte le intuizioni delle idee.

1113. In questa persuasione prima e virtuale è dunque fondata la facoltà della persuasione per rispetto al primo elemento che è l'adesione dello spirito.

E però ammettendo che la prima adesione naturale all'essere sia più forte in certi uomini che in cert'altri, si rende facilmente ragione, perchè la facoltà della persuasione sia maggiore o minore ne' diversi uomini.

Infatti si vedono uomini incapaci di forti persuasioni, d'un carattere debole, incerto, inconsequente. Ce ne sono degli altri suscettivi di forti persuasioni: e questi che mostrano un carattere forte, stabile, coerente seco medesimo. So le persuasioni diventano fortissime, la forza dello spirito s'aumenta nella stessa proporzione.

1114. Le persuasioni fortissime poi sono parziali ed universali, ragionevoli o irragionevoli.

Quando le persuasioni così forti sono universali e ragionevoli, gli uomini appariscono *sapienti*. Se sono ragionevoli, ma parziali, si hanno degli *eroi*. Se le persuasioni fortissime sono parziali ed irragionevoli, ne escono gli uomini di grande malvagità, gli strani e i *pazzi*. Se le persuasioni sono deboli e irragionevoli, malvagi in piccolo, *sciocchi*, da nulla.

Per ispiegare dunque il diverso grado di forza che mostra avere ne' diversi uomini la facoltà della persuasione, convien ricorrere a due specie di cause: cioè a quelle che accrescono l'*adesione* dello spirito alla verità, o al falso che ne prende la forma; e a quelle che accrescono la forza dell'*assenso*.

La prima causa che riguarda l'*adesione* dello spirito, è il diverso grado di forza che ha l'intuizione primitiva; la causa che riguarda la forza dell'*assenso* trovasi principalmente nell'educazione, negli accidenti e nelle varie sperienze della vita umana. Poichè come l'*assenso* appartiene all'attività volontaria, così la sua forza dipende da quelle cause che influiscono a rinforzare la volontà. Laonde se accade che l'uomo cresca, e sia educato in una società ben ordinata, fondata sopra massime ammesse da tutti, non contrastate da veruno, con un'istruzione appieno coerente alle dette massime praticate dalla società; le persuasioni ricevono conferma da tutto ciò che l'uomo vede ed ascolta, e in lui mirabilmente si rinforzano, e la facoltà stessa della persuasione si rende più robusta e sicura. All'incontro in una società disorde, dove non c'è una verità, o una massima che non sia messa in dubbio e contraddetta, in una società rotta in partiti, il carattere de' quali è sempre il sofisma, in una società dove un comune consenso manca tanto nella teoria quanto nella pratica, dove le parole discorrono dalle idee, e i fatti dalle parole; le persuasioni forti non si possono formare, parlando in generale, la facoltà di queste s'addebolisce sempre più, e appariscono que' caratteri morali sflibrati e nulli, di cui pur troppo è pieno, come d'altrettanti fuchi, questo secolo.

DELLA SECONDA ATTIVITÀ NATURALE CON CUI LO SPIRITO UMANO
S'UNISCE ALLA VERITÀ, E PRODUCE L'ASSENSO.

1115. Nell'assenso, secondo elemento della persuasione, c'è qualche cosa di naturale e qualche cosa d'arbitrario.

Convien che accenniamo le leggi secondo le quali la natura stessa della nostra mente ci conduce all'assenso più o meno decisamente. E prima diremo che la perfezione dell'assenso consiste,

a) nell'essere dato semplicemente e assolutamente, cioè senza condizioni;

b) nell'esser fermo, senza dubitazioni;

c) nell'esser dato con tutta intiera l'attività umana, onde nasce la sua pratica efficacia.

1116. Ciò premesso, le leggi della perfezione dell'assenso *naturale* sono le seguenti:

I. *Legge.* — L'assenso è più perfetto, quanto la cosa a cui si assente è più *pienamente appresa* dallo spirito.

II. *Legge.* — L'assenso è più perfetto, quanto la cosa è più determinata davanti alla mente.

III. *Legge.* — L'assenso è più perfetto quanto la cosa a cui si assente *dura con più costanza davanti all'attenzione* della mente.

IV. *Legge.* — L'assenso è più pronto e perfetto quando la cosa a cui si dà è *sentita*, perchè il soggetto umano è radicalmente un sentimento, e il termine sensibile move il sentimento al suo atto, e quando il soggetto senziente è mosso ad un atto della sua sensitività, insieme con questo, si move facilmente anche la facoltà dell'assenso razionale, pel vincolo che hanno le facoltà umane a cagione dell'unicità del soggetto da cui emanano (1).

V. *Legge.* — L'assenso è più perfetto, quando la cosa davanti alla mente ha i caratteri della *necessità*.

(1) È una sentenza eccessiva quella di B. Pascal, che — *tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment* (Pensées, t. II, pag. 193 edit. de 1825); ma tocca la proclività che ha l'uomo di dare l'assenso a ciò che sente.

VI. *Legge*. — L'assenso è più perfetto, quanto la cosa a cui si assente è più intimamente legata con altre cose già assentite.

VII. *Legge*. — L'assenso è più perfetto, più che il soggetto trova di bene soggettivo nel darlo, secondo le leggi del suo operare e del suo appetire. Una di queste leggi è la proclività di entrare quasi per imitazione nelle altrui persuasioni, specialmente se ferme, profonde, di molti, di quelli nella cui società viviamo, di persone stimolate ed amate.

Queste sono le leggi dell'*assenso naturale*: c'è poi anche l'assenso che dipende dall'*arbitrio*: la causa naturale e quella dell'*arbitrio* si mescolano in diverse proporzioni nella generazione dell'assenso, come dicevamo.

1117. Secondo queste leggi si possono spiegare facilmente i fenomeni che si osservano nello spirito umano circa le *persuasioni*:

Dividiamo gli oggetti intorno a' quali può cadere l'assenso nelle tre categorie di reali, ideali, e morali.

A. I reali, se vengono percepiti, hanno virtù di tirare più prontamente e incondizionatamente un primo assenso; o lo stesso è a dirsi d'ogni ragionamento intorno ai reali, sieno percepiti, sieno immaginati. E ciò si spiega considerando che il reale percepito o immaginato è una più piena apprensione dell'ente (*Legg. I*), è un oggetto pienamente determinato (*L. II*), durevole davanti all'attenzione della mente, onde questa può fermarsi in esso senza sforzo (*L. III*), inclina a sè l'assenso razionale per l'unione della facoltà sensitiva e intellettuale (*L. IV*), è legato sempre con molti altri reali percepiti, e assentiti, e con tutta l'azione della vita umana (*L. VI*).

Quindi il reale è una specie di manoduttore del pensiero, come abbiamo dichiarato nella Psicologia, svolgendo la *legge della mozione* (1510-1536).

Onde tra le ragioni addotte, la principale si è questa, che l'attenzione ha la sua radice nel soggetto *ragionevole*, cioè non intellettuale solamente, ma intellettuale animale; e l'uomo che in tale operazione impiega tutta la sua attività non ha bisogno di staccare una potenza dall'altra, mantenendo l'una quieta, movendo soltanto l'altra, il che gli è faticoso. E poichè l'atto della percezione e dell'immaginazione si termina nel reale

pienamente, non resta in tali atti inquietudine, o inclinazione a proceder oltre (L. IV).

1118. B. Gli *ideali* non hanno questo vantaggio, e però da questa parte producono una persuasione di minor forza.

Ma in quella vece essi mostrano alla mente il carattere della necessità, e da questa parte la persuasione riesce più perfetta (L. V).

SCOLIO.

La persuasione che viene dalla necessità che si scorge nell'essere ideale, secondo la natura retta, dovrebbe essere anche praticamente più efficace d'ogni altra, poichè la virtù intellettuale che contempla le idee nell'uomo appieno ordinato, e la prima, la signora di tutte l'altre.

Ma nello stato presente le potenze inferiori non mantengono sempre la naturale subordinazione alle superiori, e la forza che esercita sull'uomo l'essere reale finito attrae a se il soggetto umano, e lo distrae e stoglie dalla contemplazione delle idee, onde la necessità di queste allo sguardo della riflessione pratica si copre d'un velo o si illanguidisce riuscendo così inefficace contro la seduzione delle passioni. Queste producono contro natura delle persuasioni fittizie procedenti da assensi arbitrari, che l'uomo presceglie liberamente a regole di sua condotta, rimanendo da lui neglette le idee.

1119. La necessità delle idee oltracciò, nei loro nessi più o men complicati, non è sempre appresa dallo spirito con eguale perfezione e però non produce una persuasione d'egual forza.

Tale necessità è evidentissima ne' primi principi; ma quanto più le conseguenze s'allontanano da essi, tanto più difficilmente queste si contemplano ne' principi (L. I.), e tanto meno durano costanti davanti alla mente a cagione dello sforzo che si dee fare a mantener viva l'attenzione su tutta la serie delle proposizioni ideali (L. III.).

Le proposizioni più indeterminate danno anch'esse una speciale difficoltà all'uomo che vuole assentirvi (L. II.).

Talora si dà l'assenso ad una proposizione ideale di cui non c'è prova alcuna e che è financo assurda, unicamente perchè

è o sembra legata con altre proposizioni vere o false, a cui già s'è dato precedentemente l'assenso (L. VI).

Del resto, riguardo alle persuasioni dell'ordine ideale sono da distinguersi i vari ordini di riflessione, a cui le proposizioni ideali appartengono. Più questi ordini sono elevati, l'uomo ha coscienza più viva del suo sapere, e le persuasioni stesse riescono più esplicite e consapevoli. Tali proposizioni appartenenti ad una riflessione elevata si collegano più facilmente in sistema, e la persuasione che si presta a proposizioni legate in sistema, è, a pari, più perfetta di quella, che si presta alle singole proposizioni (L. VI).

Quando le proposizioni ideali non vengono in collisione cogli appetiti che portano l'uomo al godimento della realtà, suscitano nello spirito umano persuasioni più semplici e perfette, come accade nelle proposizioni geometriche (L. VII).

1120. Rispetto poi all'*efficacia pratica* è da considerarsi attentamente che le azioni umane talora si reggono con principi meno universali, talora hanno bisogno di principi più universali.

Se si tratta dell'operare d'un individuo, questo non ha bisogno di regole molto astratte: se si tratta dell'operare sociale, la società esige delle leggi tanto più universali, quant'ella stessa è più vasta. Quindi si osserva che gli umani individui poste le altre cose uguali, si dirigono piuttosto per via di quelle persuasioni, che si fondano su reali; laddove gli stessi individui, qualora influiscano ne' governi, prendono a loro guida sistemi ideali e spesso più astratti del bisogno. Le persuasioni che tali uomini mostrano di dare a' principi ideali quando si tratta d'applicarli al governo della società civile sembrano bene spesso fortissime: per la difesa d'un principio ideale e astratto molti uomini politici sacrificarono se stessi e la propria vita e le vite altrui: tali principi ideali sogliono essere il fondamento da una parte de' buoni governi, dall'altra de' partiti politici, l'accanimento de' quali passa ogni termine: legislatori inesperti recano talora gravissimi danni alla condizione dello stato, unicamente per rimuovere dalle leggi un'incoerenza non molto pregiudicevole, o vera, o apparente.

La ragione per la quale le proposizioni ideali riscotono nel-

l'ordine delle cose politiche persuasioni sì forti ed efficaci, non è il carattere della necessità assoluta che dimostrano, ma

a) una necessità o coerenza logica, vera, o riputata tale;

b) la necessità che ogni società si governi con massime universali, onde ciascun uomo politico è obbligato di sceglierne alcune;

c) il credersi tali massime ideali favorevoli a molti interessi reali che si prendono in mira, e che si credono sovente maggiori di quel che sono, perchè si considerano tutte le possibilità e in globo, e perciò in confuso, dove gioca l'inimmaginazione. Tali persuasioni nell'ordine delle idee riescono di conseguente legate con moltissime altre riguardanti l'ordine della realtà (L. VI);

d) la natura della massima ideale che prende un'estensione infinita appunto perchè ideale, onde si considerano come infiniti gli effetti e le applicazioni, e perciò importantissima (L. VII).

Anche le massime governative o politiche, più ascendono ad alte forme riflesse, più generano persuasioni esplicite e consapevoli. Le persuasioni più sono esplicite e consapevoli, più si pronunciano e si discutono, e però lo sviluppo delle società umane trae seco di natura sua uno sviluppo nella lotta de' partiti e delle teorie, e il simile è a dirsi delle scienze. La lotta non può conciliarsi e finire in queste, che colla verità, in quello, che colla morale virtù.

1121. C. Le persuasioni che riguardano l'ordine morale si dividono in due specie che sono:

1° Persuasioni che riguardano proposizioni morali regolatrici della vita umana, e

2° Proposizioni meramente speculative persuase per via di prove risultanti da convenienza metafisica e morale.

La prima specie contiene: a) massime morali; b) e massime eudemonologiche.

1122. Le grandi persuasioni circa le massime morali formano gli uomini virtuosi.

In quelli che non praticano la virtù sembra talora che non manchino forti persuasioni a favore della virtù, ma tali persuasioni che non producono l'effetto dell'operazione virtuosa, sono superficiali, e la loro forza apparente non viene dalla perfetta

adesione della volontà, ma dall'immaginazione che apprende con certa vivezza la bellezza della virtù. E poichè l'immaginazione suol esser loquace, perciò gli uomini che hanno persuasioni morali di questa sorte, sogliono favellare magnificamente delle cose morali. Avviene per la stessa ragione, che costoro non pure ingannino gli altri, ma anche se stessi, credendosi virtuosi al disopra un gran tratto di tutti gli altri uomini che non fanno tanto sfoggio nelle loro parole di principi e di documenti morali. Le loro persuasioni immaginarie cadono facilmente e vivamente sotto la loro consapevolezza appunto perchè immaginarie, ed eccitano la loro superbia e occasionano l'ingiustizia de' giudizi, e la millanteria delle parole. Le persuasioni pratiche ed operative all'opposto non hanno bisogno di questa vivacità d'immaginazione e si riconoscono agli atti, secondo la regola dataci dalla stessa verità: « li conoscerete da' loro frutti (1) ».

Del rimanente tutto ciò che si rannoda alla giustizia ed alla morale ha una specie d'immediatezza, onde lo spirito umano, quand'è retto, l'intuisce e vi aderisce senza ragionamenti, e ciò perchè la morale è una delle forme primitive dell'essere, oggetto essenziale a tutte le intelligenze. Di che talora sussistono nello spirito umano delle persuasioni morali ad un tempo collo scetticismo razionale, o con una dottrina teoretica ad esse contraddittoria. Questo fenomeno si può scorgere nella dottrina degli stoici, che pronunciavano delle grandi sentenze morali professando una teoria sensistica e panteistica, e nello stesso tempo che nella vita presente esageravano la forza dell'individualità umana, insegnavano che nella vita avvenire non esisteva più l'individualità, rifondendosi ogni cosa nell'essere divino. Ma altro è conservare delle persuasioni morali, altro è esser morale e virtuoso.

1125. Le grandi persuasioni circa le *massime prudenziali* nascono dalla chiara intelligenza della convenienza tra i mezzi e il fine, e formano gli uomini accorti, astuti, scaltri, arditi ne' partiti che prendono. E in questi per lo più nulla contano le massime morali: onde quella politica astratta, che è come

(1) Matth., VII, 16.

la Matematica pura, in cui altro non entra nel calcolo, che un dato fine, e i mezzi che vi conducono senza riguardo all'onestà dell'uno e degli altri. L'Euclide di questa scellerata politica, per isventura d'Italia, fu il Machiavelli; ma in tutti i tempi v'ebbero ingegni, a cui si presentò la teoria di tal arte, e Achitofele è un de' più antichi e de' più puri esempi.

1124. Merita somma attenzione la seconda specie di quelle persuasioni che si riferiscono all'ordine morale, cioè le persuasioni che s'acquistano d'una verità teoretica di pura speculazione, appoggiata sopra argomenti di convenienza metafisica per lo più morale. Intendo per *convenienza metafisica* quella che non riguarda l'uno e l'altro ente, ma l'essere stesso, cioè Iddio, o l'essere in universale. A ragion d'esempio, che ci deva essere un'altra vita, nella quale sieno ragguagliate le partite tra i buoni e i malvagi, è manifestamente conveniente d'una convenienza che riguarda l'essere divino ed universale nella sua forma morale. Ora questa convenienza importa una necessità, ed è un argomento il più rigoroso ed efficace in se stesso, secondo la stessa ragione teoretica; perchè è tanto necessario l'essere, quanto tutto ciò che appartiene alla convenienza dell'essere. E nondimeno tali argomenti sono meno efficaci nel comune degli uomini a produrre fermissime persuasioni, per la ragione che si fondano nell'idealità della cosa, la quale non fa apprendere l'essere colla stessa pienezza della realtà (L. I), nè lo presenta appieno determinato come nell'esempio adottato, in cui apparisce la convenienza della giustizia, ma non ne apparisce il modo (L. II), nè persevera davanti all'attenzione della mente per mancanza de' fantasmi (L. III), nè trattasi di cosa sensibile (L. IV), nè apparisce così facilmente che quella convenienza sia una necessità, per la difficoltà di concepire l'essere assoluto con tutto quello che gli appartiene (L. V).

Pure agli ingegni robusti e retti tali persuasioni, che procedono da argomenti di convenienza metafisica, diventano fortissimi, quelli essendo atti a scorgere chiaramente la necessità assoluta che è nel seno di quella convenienza (L. V), e di più riesce loro oltre modo dilettevole lo stesso sforzo d'elevarsi fino a contemplare la *somma necessità nella convenienza* che è un atto ad un tempo d'alto pensare e di nobilissimo sentire,

e finalmente la proposizione teoretica, che viene confermata da tali argomenti, trovasi intimamente legata con quel sistema intero di verità, a cui hanno già prestato l'assenso (*L. V*).

Ma se manca quest'ultima circostanza, e le ragioni di convenienza metafisica rimangono isolate, come rimanevano nelle menti de' più grandi filosofi del gentilesimo, non sorrette nè da un compiuto sistema, nè da una testimonianza positiva di Dio, nè rese vive dalla grazia, allora danno luogo ad un singolare fenomeno dello spirito umano. Il quale, all'aspetto di quelle convenienze, si mostra un tratto vinto e persuaso da quelle, ma poi rimessa l'intensione della mente, allievolisce la persuasione, e lo spirito si sente vacillante, dove prima credeva d'esser sicuro. Laonde vediamo che Platone stesso, dopo aver detto delle cose maravigliose affine di provare con argomenti di convenienza metafisica le più alte verità, incalzato dalle obiezioni non osa risolutamente affermare, e fa voti perchè qualche inviato divino venga ad accertare gli uomini e confermarli nella fede di verità così sublimi e così desiderabili (1); e Cicerone che maravigliasi di se medesimo, che avendo in mano, e stando leggendo il Fedone, non dubitasse dell'immortalità dell'anima, ma deposto il libro, i dubbi gli ritornassero (2).

L'assenso dunque che l'uomo dà ad argomenti di convenienza metafisica è così ragionevole, come quello ch'egli presta ad argomenti d'evidenza matematica: se ben si considera l'intrinseco valore di tali argomenti, i primi n'hanno tanto, che i secondi: ma c'è una differenza soggettiva. A produrre l'assenso e la persuasione, che viene dall'assenso, l'uomo dee metterci dell'attività sua propria. Acciocchè dunque l'uomo dia un assenso egualmente fermo, e produca a sè una persuasione egualmente perfetta sopra argomenti di convenienza metafisica, egli dee spiegare un'attività personale maggiore. E poichè da una parte segue con ciò la ragione, e ubbidisce alla sua esigenza, il che è cosa virtuosa; dall'altra ci mette più del suo,

(1) *Do repub. II. — Phaed. — Tim.*

(2) *Tusc. I, 11.*

della propria e volontaria attività; perciò l'uomo che si forma persuasioni ferme, e perfette mosso da tali argomenti di convenienza metafisica, è degno d'onore, e dimostra in sè una dignità, e ragguardevole forza di sentimento morale.

1125. La fede cattolica è confermata da molti di questi argomenti di convenienza metafisica (1). Nella fede conviene distinguere la forma naturale, dalla forma soprannaturale dell'assenso. Quest'ultima appartiene alla grazia, di cui non è qui luogo parlare. Riguardo alla sola parte o forma naturale, s'osservi, che quando si dice che *nella fede c'è un'imperfezione di conoscenza come nell'opinione* (2), bisogna intendere da qualche lato e non da tutti. Così l'*opinione* non ha che argomenti probabili, o verosimili, ma la *fede* ha senza dubbio anche argomenti di convenienza metafisica, che concludono a necessità. E però il manco di conoscenza che c'è nella fede cristiana non consiste nella deficienza di argomenti necessari, ma solamente

1° nella deficienza di visione sensibile, ossia d'*argomenti fisici diretti*;

2° nella deficienza d'argomenti puramente ideali: benché ve n'abbiano, come dicevamo, d'*ideali morali* che sono quelli appunto di convenienza metafisica; a' quali l'uomo non assente così facilmente e spontaneamente come a quell'altre due specie, ed ha bisogno d'una attività volontaria, e morale per eccitarsi all'adesione e alla persuasione (3).

(1) Da questo intendorà il lettore, che, a malgrado dell'opinione d'alcuni moderni, devono riputarsi di gran momento le questioni: *utrum conveniens fuerit etc.* che si riscontrano frequentemente ne' teologi della Scuola.

(2) S. Tommaso così esprime la differenza tra la *fede* e la *scienza*, o *cognizione perfetta*: *Quod autem cognitio sit SINE APPARITIONE VEL VISIONE, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet. Et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est, quod fides non potest esse perfecta cognitio, eadem numero manens.* S. I, 2; LXVII, 3.

(3) S. Tommaso quando distingue la *fede* dalla *scienza* pone sempre per differenza la *visione*, e talora anche l'*apparizione*, come nel passo citato qui sopra. Vero è che attribuisce la *visione* all'intelletto che vede la certezza ne' principi, ma sotto la parola *visione* conviene comprendere non solo la *visione ideale*, ma anche la *visione reale*, cioè l'esperienza sensibile della cosa che si crede, ed anzi questa seconda è la differenza propria tra la

1126. La persuasione fondata sulle convenienze morali metafisiche ha un grado diverso di forza ne' diversi popoli. Si scorge una particolare disposizione ad essa nel carattere germanico. Se n' ha una prova luminosa ne' filosofi di quella nazione dal Kant in poi. L' intelligenza traviata dal sofisma giunse a scuotere tutte le persuasioni teoretiche, la ragione fu dichiarata impotente a provar cos' alcuna. A malgrado di questo scetticismo, non s' abbandonarono le persuasioni morali, e si diede tanta forza agli argomenti cavati dalle convenienze metafisiche, che il Kant, escluso ogn' altro ragionamento, pretese di ristabilire su di esso solo anche le verità teoretiche, come altrettanti postulati necessari a quelle. E quantunque questo sforzo, altro non ottenga che di rinserare l' uomo dentro la sfera di persuasioni soggettive e perciò stesso di persuasioni irrazionali (nè l' intelligenza può credere ad altro che all' oggetto che solo assolutamente è), tuttavia l' efficacia riconosciuta negli argomenti morali da' filosofi tedeschi in questi ultimi tempi, è un fatto notevolissimo dello spirito umano, una testimonianza della natura a favore della forza intrinseca che giace negli argomenti di convenienza metafisico-morale.

scienza e la fede. Rispetto poi alla visione intellettuale è da farsi la distinzione che noi accennavamo tra la certezza che procede da principi puramente ideali, e la certezza che procede da principi ideali-morali. La scienza ha la prima di queste due ultime certezze, la fede può avere la seconda, quella cioè che viene da argomenti di convenienza metafisica, che quantunque necessari, non esercitano un' uguale efficacia sulla persuasione umana. Con questa avvertenza pare a noi doversi intendere o interpretare la dottrina intorno alla distinzione tra opinione, fede e scienza. S. Tommaso non ospone che la differenza soggettiva, come apparisce dalle prime parole del passo che siamo per addurre: la nostra osservazione cade sopra una differenza oggettiva, e però si può conciliare coll' insegnamento dell' Angelico. Questi adunque dice: *EX PARTE SUBIECTI differunt secundum perfectum et imperfectum opinio, fides et scientia. Nam de ratione opinionis est quod accipiat unum cum formidine alterius oppositi, unde non habet firmam inhesionem. De ratione vero scientiae est quod habet firmam inhesionem cum visione intellectiva; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet: excedit enim opinionem in hoc quod habet firmam inhesionem: deficit vero a scientia in eo quod non habet visionem.* S. I, 2; LXVII, 3.

DELLA SECONDA CAUSA DELLA PERSUASIONE:
L'ATTIVITÀ PERSONALE E VOLONTARIA.

1127. La seconda causa della persuasione diciamo essere l'attività personale o volontaria.

Per attività volontaria e personale intendiamo quella forza del soggetto colla quale egli si unisce più fortemente all'essere quale gli è proposto o si propone davanti alla mente.

E dico quale gli è proposto o si propone, poichè anche la proposta degli esseri davanti allo spirito umano, o è indipendente dall'arbitrio e fatta per cause naturali, o dipende ella stessa dall'attività personale e volontaria.

1128. E però quest'attività personale e volontaria, riguardo alla verità e alla adesione dello spirito ad essa, ha due funzioni:

1° quella colla quale essa dà l'assenso al concepito, proposto da cause naturali (1);

2° quella colla quale ella stessa propone allo spirito ciò a cui poscia assente, o da cui dissente.

1129. Quando l'attività personale e volontaria si limita alla prima funzione, colla quale assente alle entità che naturalmente si presentano allo spirito, non c'è disordine nell'uomo (2): le persuasioni sono rette e sincere; l'effetto di questo assenso e di quest'aumento di persuasione e d'adesione, è un miglioramento della condizione morale ed endemonologica dell'uomo.

(1) Per cause naturali intendo tutte quelle che non dipendono dall'arbitrio dell'uomo, e però sotto quella denominazione qui comprendo anche le cause soprannaturali. Di più l'arbitrio dell'uomo può intervenire a fare che certi enti si rappresentino al pensiero umano piuttosto di certi altri; e fino a tanto che quest'arbitrio è semplicemente una causa remota, cioè altro non fa se non proseguire che le dette cause naturali presentino gli enti allo spirito, non altera la natura degli enti e quindi non appartiene alla seconda funzione.

(2) L'attività personale nell'assenso e aderire alle entità naturalmente concepite s'esercita di molte guise; p. e. colla contemplazione e colla meditazione, per la quale lo spirito perospice più al vivo il bene e il bello contenuto nell'ente. Il complesso di queste varie operazioni viene da noi raccolto in questa prima funzione.

E non dico solo morale, ma anche eudemonologica, perchè il riconoscere l'ente quale la natura lo presenta allo spirito e l'assentire e aderire ad esso col vigore d'una attività personale e libera e quindi coll'amore, non solo è cosa retta e ha in sé un pregio morale, ma è anche un bene che accresce la felicità umana. All'uomo e a tutte le intelligenze il massimo bene è aderire con tutte le sue forze a tutto l'ente, a tutti gli enti in quanto hanno dell'ente.

1130. La *semplicità della virtù morale* sta appunto in questo, nell'assentire e aderire agli enti quali sono proposti allo spirito umano da tutte quelle cause che non dipendono dal suo arbitrio, senza riguardo ad altro, senza che niuna immaginazione o considerazione distraiga o trattenga lo spirito. In questa semplicità di virtù l'uomo s'astiene dall'esercitare la seconda funzione della sua attività personale e volontaria, e non presume d'essere egli stesso l'autore degli oggetti.

Ma nella seconda funzione l'uomo si sente, in qualche modo, più attivo perchè ci mette più del suo, e però il suo orgoglio è solleticato: per questo l'uomo superbo dispregia la semplicità della virtù.

1131. La seconda funzione dunque dell'attività personale riguardante gli assensi e le persuasioni, è quella per la quale l'uomo altera a se stesso le concezioni naturali degli enti.

Se l'uomo si propone quello che non è, mentisce a se stesso e si produce delle persuasioni false e immorali.

Se si esagera ad un certo segno la bontà o la bellezza degli enti e si rende familiare questa esagerazione, manifestasi in lui il fenomeno del *falso entusiasmo*, il quale sembra che accresca le forze intellettuali e morali, ma suol essere un aumento fittizio e febbrile.

Se l'uomo diminuisce a se stesso la bontà e la bellezza degli enti e in ciò s'abituava ad un certo grado e ad una certa universalità, il suo carattere s'indebolisce, s'altrista, e discende facilmente alle passioni misantropiche e materiali.

1132. Da tutto questo s'intende come l'amore del bene possa condurre alla cognizione del vero. Il che si scorge manifestamente ogniquale volta si tratta di verità morali, ed anzi « il bene morale è, e fu sempre il criterio più immediato, pratico, potente negli uomini retti per giudicare del vero ».

Si può provare lo stesso universalmente per tutte le verità nella maniera che segue:

Il bene, come dimostra l'Ontologia, non è che l'ente considerato nel suo rapporto naturale colla volontà. Diamo dunque una volontà retta. Questa, appunto perchè retta, vorrà tutto il bene che le si presenta in quell'ordine nel quale le si presenta. Ma tutto il bene è tutto l'ento, e l'ente rispetto all'intelletto è la verità. La volontà dunque che trovasi così disposta da inclinarlo l'uomo a tutto il bene, naturalmente move l'assenso ad aderire e riconoscere tutto l'essere nel suo ordine; il che è quanto dire a trovare sempre la verità.

Quindi la sentenza di S. Tommaso d'Aquino, che l'uomo primitivo non potea cadere in alcun errore, se prima non peccava (1).

1135. Che se anche il bene è criterio del vero e del certo, si dee concludere che ogni forma dell'essere somministra un criterio della verità:

1° La forma ideale somministra il criterio supremo ed universale come quella che costituisce la forma d'ogni cognizione e dello stesso intelletto.

2° La forma reale ossia la realtà in quant'è *percepta*, somministra de' criteri speciali, in quanto ogni realtà percepita è un primo cognito, a cui si riscontrano gli altri.

3° La forma morale serve di guida fedele alla facoltà dell'assenso volontario, e assicura l'uomo nell'uso de' due criteri precedenti.

E questi tre criteri primordiali si suppongono reciprocamente: l'uno completa l'altro in questo senso, che all'uomo è assicurato il possesso della verità, e gliene s'accresce la persuasione, quando egli usa d'uno di essi coll' aiuto degli altri due.

Il primo mostra all'intelletto la verità formale, senza la quale non c'è per l'uomo cognizione nè di cose reali, nè di cose mo-

(1) *Homo in statu innocentiae consideratus poterat quidem decipi, si prius peccaret, non tamen ante peccatum. II, D. XXIII, q. 2, n. 8. — In statu innocentiae non solum non potuit error esse, sed nec qualiscumque falsa opinio. De Verit. Q. XVIII, n. 6. Error manifestus habet rationem peccati. Non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, et maxime in quibus periculum existit. De malo Q. III, 7.*

rali, e però non ci sono i criteri a queste cose appartenenti: il secondo dando all'uomo la notizia del come sia fatta ed ordinata la realtà, gl'insegna a riconoscerla dove la incontra: il terzo lo scorge ad evitare l'illusione de'scusi, dell'inimmaginazione e delle astrazioni, e fa conoscere all'uomo l'ainabilità oggettiva della verità, al qual segno intimo e indubitato, ella si riconosce. Mediante il primo, l'intelletto aderisce al vero; mediante il secondo, l'uomo aderisce al vero colla sua propria realtà; mediante il terzo l'uomo aderisce al vero colla sua attività personale, colla quale conferma e rinforza l'adesione intellettuale e reale.

1134. Finalmente osserviamo che nelle persuasioni, per le quali lo spirito aderisce alle verità da lui conosciute, c'è prima l'*adesione* dello spirito e poi l'*assenso*: nelle persuasioni all'incontro che hanno per oggetto un errore preso per una verità, c'è prima l'*assenso* ed è questo che produce l'adesione dello spirito.

L'*assenso* in questo secondo caso non è mai pienamente naturale, ma effetto dell'*arbitrio*.

Quindi una fondamentale differenza tra le persuasioni della verità e le persuasioni dell'errore: le persuasioni della verità sono più compiute per ciò che riguarda il primo elemento della persuasione, cioè l'adesione dello spirito al concepito, la qual adesione è naturale; le persuasioni dell'errore non sono mai così piene rispetto a questo primo elemento, non avendo per loro base l'adesione naturale: possono nondimeno essere o sembrar forti per la forza dell'*assenso* arbitrario, che produce un'adesione artificiale all'errore preso per verità. L'adesione naturale è un fondamento solido e per sé costante, l'*assenso* arbitrario è un fondamento fragile e vacillante: la forza volontaria, benché concitata, non può mai essere paragonata alla solidità e alla tranquilla costanza della natura. Quest'è la ragione, per la quale alla persuasione dell'errore manca sempre qualche cosa: benché l'errante ostenti la forza delle sue persuasioni, c'è sempre nel fondo dell'animo suo una mancanza, un tentennare. Ma le persuasioni dell'errore non appartengono all'attività naturale dello spirito intelligente: le sole persuasioni della verità hanno per loro prima causa, quest'attività.

CAPITOLO IV.

DELLA TERZA CAUSA DELLE PERSUASIONI, CIOÈ DELLE ABITUDINI MENTALI
CHE RENDONO L'UOMO INCLINATO O RESTIO A FORMARSI
CERTE PERSUASIONI.

1135. Le opinioni preconcepite e le abitudini mentali sono un'attività media tra l'*attività naturale* e la *personale*, dello spirito umano; operano in modo simile all'attività naturale, ma la causa che le produce suol esser mista dell'una e dell'altra attività.

1136. In quanto alle opinioni preconcepite ognuno sa che rendono difficile la persuasione di quelle verità che sono loro contrarie. Questo non è che un corollario della Legge VI.

Quindi procede che se ci viene annunziata una verità opposta alle nostre opinioni, non possiamo assentire ad essa naturalmente; ma è necessario che intervenga la nostra attività personale e libera, colla quale distruggiamo quelle opinioni erronee. Queste, appunto perchè erronee, sono il prodotto dell'attività personale (se trattasi d'errore formale ed assoluto), e però l'attività personale è anche quella che può distruggerle, rimuovendo l'ostacolo da essa posto alla verità.

1137. Tra le opinioni preconcepite sono da considerarsi certe opinioni logiche, per le quali talora l'uomo stabilisce arbitrariamente condizioni o forme speciali al ragionamento o alla dimostrazione, e nega l'assenso a tutto quello che non è ragionato o dimostrato sotto quelle forme o a quelle condizioni. Queste restrizioni arbitrarie poste all'efficacia del ragionamento formano i dialettici pedanteschi che sogliono darsi spesso cert'aria magistrale che difficilmente li salva dal ridicolo. Una soverchia attenzione posta alla forma del ragionare trascurando di considerare con attenzione proporzionale la materia, conduce alla grettezza dialettica.

1138. Ma la difficoltà che certi uomini trovano a formarsi persuasioni ferme, di cui ci avrebbe ragione, non nasce tanto da regole logiche arbitrarie che abbiano una forma esplicita nella mente, quanto da regole segrete e abituali che le menti hanno preso a seguire e lungamente seguite, senza renderne

conto a se stesse. Questo impedimento alle persuasioni ha luogo per lo più negli uomini dedicati alle scienze.

Le scienze critiche, a ragion d'esempio, danno alla mente un'abitudine di riserva e di sospetto; e inducono un secreto proponimento di non cedere se non all'ultima evidenza. Talora neppure a questa: chè prevale la voglia di tenere e maneggiare l'armi dell'obbiezioni e di lottare con tutti e con tutto di sottigliezze; un'inclinazione del pensiero a trovare sempre il rovescio delle cose; lo spirito di contraddizione, un particolar gusto di poter distruggere quello che gli altri hanno stabilito, riponendo in questo solo la gloria della vittoria. Uomini messi per questa mala via sono riusciti critici intemperanti, nelle cui mani perisce la certezza storica: ognuno conosce il Launoio, l'Arduino, e somiglianti.

Ma ogni scienza ha un metodo proprio. Di qui, coloro che coltivano esclusivamente una scienza speciale e si abituano al solo metodo che è proprio della medesima, si persuadono, che non si possa dimostrar cosa alcuna, senza quel metodo. Perciò s'incontrano certi matematici, ritrosi ad assentire a tutto ciò che non è dimostrato matematicamente; certi fisici che non prestano fede se non a quello che si può mostrare con esperienze sensibili, e si burlano degli altri uomini (1), e così dicasi d'altri generi di scienziati; attalchè quegli stessi che s'applicano esclusivamente alle belle lettere difficilmente si persuadono con altro argomento, da quello in fuori d'una bella orazione, o d'una bella poesia, il che dimostra come la persuasione non nasca solamente dall'oggettiva verità, ma sia soggettiva, o importi un assenso volontario.

1439. Ma ci hanno delle forme non punto essenziali alla cognizione ed alla certezza, e tuttavia spesso gli scienziati, più spesso ancora il comune degli uomini, non si persuadono del

(1) « E molti sperimentatori », dice Francesco Maria Zanotti, « che sarebbero per altro degni di singolar lode, sono oggidì venuti in tanto orgoglio, che vogliono tutto esser posto nelle sperienze; e gridano la filosofia dover trattarsi con le mani, ed ardo volervisi near la ragione, e non volendo nearla, ben mostrano di non averla ». *Della forza de' corpi che chiamano viva*. L. II.

vero, se non è loro presentato nella forma, a cui hanno l'abito, e specialmente se sia usatissima nel ragionare. Una delle quali forme è il paragone e le differenze. Gli uomini per lo più non dicono di conoscere se non hanno istituito qualche paragone e trovata qualche differenza. Eppure anche la cosa puramente intuita o puramente percepita è conosciuta. Ma l'uomo non si persuade, e dice di non conoscerla fino a tanto che non l'abbia paragonata e differenziata.

Pure questa forma della cognizione che lo spirito umano esige per acquistarne la persuasione, non è arbitraria del tutto, o puramente abituale, e anzi mette le radici profonde nell'intima natura della cognizione oggettiva e soggettiva; e giova che un po' le scalziamo, per intendere meglio questa gran legge della persuasione.

È dunque a considerarsi che c'è un solo oggetto semplice della cognizione, l'essere indeterminato; ma fino che lo spirito ha davanti a sé questo solo oggetto, non può aver coscienza di conoscere, e però nè inanco persuasione compiuta. La persuasione dunque composta d'*adesione* e d'*assenso* ha in sé una duplicità, e appartiene ad una *cognizione consapevole*.

Ora non si dà nè cognizione consapevole nè assenso senza un giudizio, e ogni giudizio ha tre termini, il subietto, il predicato e la copula: l'attenzione di chi lo fa si posa ugualmente sul predicato e sul subietto come sopra due oggetti uniti: sulla copula non ferma propriamente l'attenzione. In ogni giudizio dunque ci hanno due termini, su' quali si ferma l'attenzione, sul terzo non si ferma, ma scorre. Di più in ogni giudizio c'è paragone: si confrontano insieme il predicato ed il subietto, e interviene quell'operazione, colla quale la mente cerca la differenza e la trova, se c'è. Dunque la cognizione che forma l'oggetto della persuasione ha i seguenti caratteri:

1° essa è triplice, e

2° contiene un paragone.

I quali caratteri si riscontrano, in qualche modo, anche nella percezione degli enti materiali, ne' quali i due termini sono l'ideale e il reale (benchè sull'ideale non si fermi l'attenzione) e la copula è la predicazione dell'essere.

Essendo dunque necessario che la cognizione consapevole e

persuasiva abbia un oggetto multiplice, e contega qualche paragona, vedesi il perchè l'uomo non si persuada di conoscere quello che apprende senza paragone, e più egli si procaccia da' termini di paragone ed esercita il paragone tra essi, più si persuade anche di conoscere.

1140. I quali principi spiegano molti fatti dell'intendimento umano relativi alla persuasione: a ragion d'esempio, spiegano,

1° perchè l'uomo non sia persuaso di conoscere le cose più semplici e più evidenti, delle quali si serve per conoscere tutte l'altre. Non trova da dar loro una definizione col genere e colla differenza, non ammettendo differenze per la loro semplicità, o assolutezza, o primalità. Tal'è l'essere universalissimo e indeterminato, il sentimento fondamentale, o somiglianti. Quindi è, che un sistema di filosofia fondato su tali verità ripugna, alla prima, alla persuasione di molti, che non parlano di potersi formare il concetto di que' primi fondamenti.

Pure l'uomo conosce tali cose, e le conosce per natura prima di tutte l'altre. Ma tra il conoscere e il *persuadersi di conoscere* c'è un gran tratto. Convien dunque osservare che a formarsi la persuasione, l'intelligenza umana dee fare tre passi: il primo è la cognizione naturale o inconsapevole, il secondo la riflessione colla quale l'uomo cerca in quelle stesse cose una cognizione comparativa e relativa, e non trovandocela, nega d'aver la cognizione, benchè pure se l'abbia: il terzo è una riflessione più elevata colla quale s'avvede esistere una cognizione immediata e priva di paragone, e solo arrivato qui, l'uomo è persuaso di conoscerle.

2° perchè si neghi da divarsi filosofi che si conoscono le *essenze delle cose*. Costoro non si contentano di prendere per essenza ciò che sta nell'idea della cosa, e che dà una cognizione semplice e prima, ma vogliono frugare nel fondo della cosa stessa e trovarvi un multiplice, per avere de' termini di paragona.

3° perchè la *percezione* stessa paia qualche cosa d'incognito, e così pure si dicano da filosofi cose incognite i colori, i suoni ed altre sensazioni semplici, e la forza corporea che le produce; quando il vero si è, che noi conosciamo tutte queste cose, ma non le altre che stanno al di là di esse, e che

pur vorremmo conoscere, cercando naturalmente l'intendimento delle cause.

4° perchè le similitudini e gli esempi facilitino tanto all'uomo la persuasione di conoscere, come quelle che hanno il doppio vantaggio di dare all'attenzione della mente un fantasma sensibile in cui fissarsi, e di somministrarle de' termini di confronto.

5° perchè le stesse parole che non aggiungono nulla alla cognizione per sè considerata hanno pur virtù di *persuader* l'uomo di conoscere, onde quando sa il nome d'una cosa, o d'una persona, dice conoscerla, e se non ne sa il nome benchè forse la conosca ancor più, nega al tutto conoscerla. Alla domanda chi è colui, chi ne sa il solo nome vi dice: lo conosco, è il tale, benchè forse non abbia mai parlato con lui; ma se non ne sa il nome, vi risponde: non so chi sia.

6.° E per una simile ragione gli oratori e i poeti dicono spesso la medesima cosa con due frasi (il che è frequentissimo negli orientali e ne' salmi e ne' libri sapienziali); chè con quella ripetizione par loro di fare intender meglio la cosa, acquistando essa una certa duplicità nella mente, sicchè non si vede solo l'uno, ma l'uno ne' due.

1141. Tra tutte le *abitudini della mente* è da notarsi principalmente quella che nasce dall'*ordine delle riflessioni* a cui è pervenuto il pensiero. Quando la mente è abituata a ragionare in un ordine di riflessione, a cui gli uomini, almeno i più colti, sono universalmente arrivati, comparisce l'inclinazione a negare che sia sapere quello che appartiene ad un ordine di riflessione inferiore, e quindi a considerare come del tutto ignoranti gli uomini che vissero prima di essi, quando la riflessione non s'era tanto elevata (1). Quest'è una delle ragioni segrete

(1) Ci sembra poter indicare ad esempio di questa illusione la maniera colla quale G. G. Rousseau descrive il passaggio dell'uomo dallo stato di natura allo stato civile: *Ce passage, dit-il, nel Contratto sociale, L. I, c. 8, de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très-remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant.* Lo scrittore ginevrino disconosce intormentemente in questo passo la moralità che

dell'orgoglio intellettuale de' tempi moderni. Nel secolo scorso l'ingegno umano entrato in un novo ordine di riflessione, benché andasse per esso barcollando come un fanciullo ancora imperito di camminare e frequentemente stramazasse, si mostrava orgogliosissimo millantatore e sprezzatore de' suoi padri, e di questa boria ce n'avanza ancora assai.

1142. Quando la mente s'abituava a ragionare per via d'astrazione, quest'*abitudine mentale* facilmente la conduce in errori parendo a lei che non esista più alcun solido sapere al disotto di quelle astrazioni. Così si vedono certi filosofi andar cercando un'idea astratta di diritto anteriore al diritto stesso, e non essendo reperibile, essi non vedono più il diritto, e ve lo negano. Altri non si contentano del criterio della certezza (1), ma ne cercano un altro più astratto che non esiste, per un certo bisogno mentale di pervenire a quel grado d'astrazione, a cui è abituata la loro mente. A costoro scappa di mano la questione, come a colui che per cacciare i cervi li cerca nella regione dell'aria col pallone volante.

CAPITOLO V.

DEL POTERE DELL' UOMO D'INFONDERE LA PERSUASIONE IN ALTRI,
E D'OTTENERNE LA MANIFESTAZIONE ESTERNA.

1143. Noi abbiamo esaminate le tre cause che immediatamente producono o impediscono la formazione delle persuasioni, e veduto che c'è un'*attività naturale* causa dell'*adesione* spontanea della volontà, primo rudimento della persuasione: essa inclina l'uomo ad aggiungere, quando gliene venga il bisogno, anche l'*assenso*, che n'è il secondo elemento: abbiamo veduto

precede negli uomini lo stato civile; e perchè? Perchè la sua mente abituata a quella forma di moralità riflessa che è propria della civile convivenza, non sa più vedere alcun'altra; e quello che è anteriore al grado di riflessione a cui la sua mente è abituata, invece di cognizione od idea, gli sembra senso ed istinto.

(1) Gli Scettici dicevano, che non ci potea essere un criterio della verità, perchè a trovare questo criterio c'era bisogno d'un altro criterio e così all'infinito; abuso manifesto di riflessione astratta. V. Sesto Empirico (Hypot. L. II, c. 9).

che a lato di questa causa naturale se ne sviluppa un'altra, l'*attività personale* e libera, la quale o asseconda o perturba l'azione della prima, aggiungendo l'assenso alla verità con più o meno forza, o sospendendolo, o negandolo, e dandolo all'errore: finalmente abbiamo veduto che nella formazione delle persuasioni interviene ancora una terza causa, le abitudini mentali, uate in gran parte dall'attività volontaria, e operanti in un modo spontaneo. Tutto questo nell'interno dell'uomo.

Ma la questione si cangia, se non si tratta di persuasioni nostre proprie, ma di persuasioni che noi vogliamo infondere in altrui, oppure d'una manifestazione di esse che domandiamo ai nostri simili; poichè è necessario distinguere le *persuasioni*, dalle *manifestazioni esterne di esse*. E nel vero un uomo può avere la persuasione di chechessia, e celarla, o negare d'averla. Ora l'uomo che tratta co' suoi simili, e la società umana che si compone di molti individui, hanno bisogno di due cose:

1° di persuasioni comuni;

2° d'una manifestazione di queste persuasioni, affinchè ci sia un consenso esterno, e a' sensi di tutti manifesto.

Cerchiamo dunque qual sia il grado di potere che un uomo ha sopra un suo simile, circa il far nascere in esso qualche persuasione; e qual sia il grado di potere, che ha d'ottenere dall'altro suo simile l'esterna manifestazione d'una data persuasione.

ARTICOLO I.

DEL GRADO DI POTERE CHE HA L'UOMO DI PRODURRE IN ALTRUI DELLE PERSUASIONI.

1144. E non c'è dubbio che l'uomo ha qualche grado di potere di comunicare altrui le proprie persuasioni, o di suscitare in altrui delle persuasioni. Al che ottenere egli ha per istromenti la parola e l'esempio.

Lasciando questo, e non toccando che della parola, rammenteremo le due arti, della *dialettica* che è l'*arte di convincere*, e della *rettorica* che è l'*arte di persuadere*, la quale non può essere scompagnata dalla prima.

Convincere è dare all'uomo delle cognizioni dimostrate, e riguarda l'intelletto.

Persuadere è muovere la volontà all'assenso. Le quali definizioni ammesse universalmente, ci dimostrano che, secondo una comune sentenza, la *cognizione* di natura oggettiva, è cosa distinta dalla *persuasione* che tien molto del soggettivo.

1145. Qual è dunque il limite di quel potere che ha l'uomo di produrre in altrui delle persuasioni?

Questa questione si può considerare, o relativamente alla prima causa delle persuasioni, l'attività naturale; o relativamente alla seconda, l'attività volontaria e personale. Quanto alla terza, cioè alle abitudini mentali, miste di attività personale e naturale, si dee applicare ad essa quello che diremo delle due prime.

Se si considerano gli uomini al principio del loro sviluppo intellettuale, l'individuo ha un potere quasi senza limite d'inflondere in altri la persuasione della verità, purchè possa renderla visibile alle loro menti. L'uomo primitivo come si trova all'esordio delle nazioni, l'uomo in cui non è ancora sviluppata o assai poco l'attività volontaria e personale, rimane facilmente persuaso dalla parola e dall'esempio altrui, specialmente quando porge la verità, poichè quando la verità si presenta alla mente umana, secondo natura, l'uomo se ne persuade e vi assente.

Di che si deduce, essere la fanciullezza degli individui e delle nazioni l'età più accomodata a ricevere la buona istruzione ed educazione.

1146. Vero è che quando nell'uomo non è svolta ancora l'attività volontaria e personale riceve egli facilmente anche le persuasioni false, non avendo virtù da difendersene. Ma questo non nasce dall'attività naturale della mente, ma dalla debolezza della facoltà soggettiva dell'assenso, il quale, appunto perchè soggettivo, non è sempre mosso come dovrebbe dall'oggettiva verità, ma da altre cause e istinti, come sono il piacere, l'istinto d'imitazione, la stima e persuasione della sapienza di chi parla, lo stimolo della benevolenza, ecc. Tra le cause nondimeno che muovono l'uomo a prestar fede all'altrui parole benchè mendaci, ve n'ha una, che può dirsi una *pronunzia*

naturale e razionale, ed è questa « riputarsi impossibile che una intelligenza mentisca ». E nel vero sarebbe impossibile, se si trattasse d'una pura intelligenza, e non ci fosse il principio soggettivo, al quale non pone mente colui che si lascia persuadere, perocchè nelle parole udite apprende l'oggetto e non il soggetto che le dice.

1147. Se si considera l'attività personale e libera colla quale l'uomo può dare o negare l'assenso alle altrui insinuazioni, è da dire che l'uomo non abbia virtù d'infondere in altrui alcuna persuasione, qualora quest'attività si determini risolutamente al partito di non volerla ricevere.

Il vincere questa opposizione che nasce dalla libera volontà, è la potestà di Dio solo.

Ma benchè l'opposizione dell'attività personale e libera possa essere invincibile, tuttavia nell'animo di ciascun uomo le due attività la *naturale* e la *personale* sogliono mescolarsi in porzioni diverse, di maniera che ora prevale l'una, ora l'altra. E quanto più prevale l'attività naturale, tant'è più facile a vincere co' ragionamenti, e cogli altri mezzi persuasivi, la ritrosia personale alla verità.

Molte volte l'uomo, persuaso interiormente della verità, la nega esternamente, nientendo per puntiglio e per ostentazione della sua libertà, o per altri fini soggettivi.

ARTICOLO II.

DEL POTERE CHE HA L'UOMO D'OTTENERE DA' SUOI SIMILI LA MANIFESTAZIONE DELLE PERSUASIONI.

1148. Quantunque non sia in potere dell'uomo il produrre una persuasione in un altro uomo, che colla sua forza libera e personale la rigetta, tuttavia spesso avviene, che colui che ricalcitra alla verità, neghi colle parole d'averne la persuasione, e pur l'abbia, almeno debole. E lo nega a sicurtà, perchè crede di non poter esserne riconvenuto, niuno de' mortali potendo vedere quello che sta nella sua anima. E pure, la società umana non potrebbe esistere, come abbiain detto, senza che i suoi membri avessero persuasioni comuni e queste esternamente manifestate. Dopo aver noi dunque accennato in quali

maniere e fino a qual segno si possa persuadere agli uomini la verità, vediamo come si possa da essi ottenere la confessione di tali persuasioni, anche quand'essi vi ripugnano, e cercano tutte le vie di sottrarsene.

1149. Prima vogliamo osservare, che su questi due fatti 1°, che l'uomo non può produrre la persuasione in colui che vi resiste, e 2° che non può ottenere la manifestazione in colui che la ricusa; venne fondata la falsa teoria della libertà del pensare. Essa si contiene in queste parole: « voi dite che questa cosa è vera, io dico che questa cosa è falsa: chi ha ragione? tanto vale la vostra affermazione, quanto la mia negazione ». Questo discorso è misto di verità e d'errore: soverchiamente astratto, invece di sciogliere la questione, coll'astrazione stessa la elimina.

E nel vero, se si discende da que' termini in cui si pone la questione, ne quali si astrae del tutto dalla verità o dall'errore, alla domanda: chi ha ragione? si risponde,

1° che uno de' due ha certamente ragione, e l'altro torto;

2° che la persuasione di quello che possiede la verità e che perciò ha ragione, ha de' caratteri diversi della persuasione di quello che trovasi dalla parte dell'errore;

3° che l'errore non ha gli stessi diritti della verità;

4° E non solo la verità in sè ha de' diritti che non ha l'errore; ma anco la *persuasione della verità* ha certi diritti che non competono alla *persuasione dell'errore*;

5° che tra questi diritti di chi possiede la verità c'è quello di manifestarla, e d'inculcarla, benchè non possa costringere altrui a riceverla;

6° che colui che ricusa riceverla, ha il torto, e se ricusa riceverla quantunque gli si presenti all'intendimento, è moralmente colpevole;

7° che nondimeno chi possiede la verità non può fare un uso diretto della forza fisica quasi tentando d'infonderne in altrui la persuasione, per l'unica ragione che la forza fisica, non operando sull'intendimento, non è un mezzo proporzionato al fine; e però chi è dalla parte del torto, ha il diritto di non esser violentato al convincimento e alla persuasione, ma questo diritto non l'ha perchè la ragione possa essere dalla parte sua,

chè abbiamo supposto non essere, ma per l'inutilità e la dannosità di un tal mezzo;

8° Pure chi u' ha l'autorità può adoperare moderatamente la forza fisica a reprimere il disordine delle passioni de' suoi soggetti, aiutandoli così indirettamente a ritornare e a mantenersi in uno stato ordinalo favorevole al ricevimento della verità.

Non c'è dunque una libertà di pensare in senso assoluto; ma l'unica libertà che ci può essere è una *libertà dalla violenza fisica*, cioè c'è il diritto in ogni uomo di non subire alcuna pena fisica da chi vuol comunicargli la verità; il che non si può chiamare incondizionatamente *libertà di pensare*, espressione vaga e incerta, come tant'altre. Infatti *libertà di pensare* sembra significare un esser libero non solo dalla pena fisica, ma anche dalla necessità logica e morale, dalle quali il pensare dell'uomo non è mai libero, e l'esservi soggetto è la sua grandezza e la sua gloria.

1150. A questo, chi non vuol semplicemente riconoscere i *diritti della verità*, risponde: sia pure che uno di noi due abbia il torto e l'altro la ragione; ma chi sarà il giudice in questa disparità d'opinioni? (1)

Questa domanda è naturale, cioè esprime un sentimento della natura umana, poichè non si domanderebbe chi sarà il giudice, se non si supponesse

1° che a comporre la discordia d'opinioni tra gli uomini sia necessario un giudice competente;

2° che se questo giudice ci fosse, quelli che discordano dovrebbero sottomettersi alla sua decisione.

(1) Dalla confusione della questione del criterio della certezza coll'altra: « Come si possa persuadere altrui la verità ed ottenerne la confessione », gli Scettici cavavano argomento a confermare il loro sistema, come si può vedere in Sesto Empirico (Hypot. II, o. 9). Si deve ben distinguere la Dialettica dalla Logica. Poichè un altro può sempre continuare a rispondere, e negare quello che voi affermate, o esigere la prova della prova all'infinito, perciò conchiudevano: non c'è la verità, o almeno non ci può essere la certezza. Ma questa conseguenza è più ampia dello premezzo; che dal vedere che l'uomo può sempre negare tutto ciò che gli si dice, altro non deriva, se non che « un uomo non può costringere assolutamente un altro a confessare la verità ».

Noi dunque ripetiamo quanto segue:

1° Che anco supposto che il giudice domandato non esista, rimane ancora la verità, e non se ne deve inferire perciò lo scetticismo. Chi avesse la verità, anche in tale ipotesi, avrebbe la ragione, e una più ferma e chiara persuasione, e secondo questa dovrebbe operare;

2° Supposto il giudice, non sarebbe quello che costituirebbe la verità, nè sarebbe necessario a colui che già la possiede e sa di possederla; ma la necessità del giudice nasce dal bisogno di ridurre quelli che hanno delle persuasioni erronee a deporre e acquistarne delle altre conformi alla verità e in tal modo a fare che gli uomini abbiano delle persuasioni ferme e vere, e non possano ricusarsi di manifestarle, sicchè la loro convenire nelle dette persuasioni sia conosciuto esternamente, e non solo convengano, ma sappiano tutti e dicano di convenire (1). Dunque

1151. I. L'esserei un giudice riconosciuto da quelli che discordano, è un primo mezzo non solo per rendere le persuasioni comuni, ma anche per ottenerne la confessione o manifestazione e in tal modo ottenere, che tutti sappiano di convenire nelle dette persuasioni.

1152. Ma incontra, che quelli che sono discordi nel resto, sieno discordi anche nella ricognizione del giudice; quindi conviene ricorrere ad altri mezzi per conseguire, quanto si può, l'uniformità delle persuasioni e la loro manifestazione.

(1) Nelle cose di suprema necessità come quelle che riguardano i destini eterni dell'uomo, la necessità d'un giudice apparisce più obbia. Ci avea dunque una *convenienza metafisica* che Iddio costituisse un tale giudice sulla terra. Niente di quelli che emettono un Dio sapientissimo e ottimo, può ricusare questa proposizione. Ora le prove fondate sulla *convenienza metafisica*, di loro natura hanno, come dicemmo, un valore assoluto, e si riducono anch'esse al principio di contraddizione. Questa è una dimostrazione *a priori*, che se c'è Dio, ci dee essere sulla terra un tribunale infallibile per le cose di suprema necessità: e la sola Chiesa Cattolica è quella che professa esser tale: tutte le altre autorità confessano da se stesse di non essere; che anzi gli uomini rispetto a qualunque altra autorità non propongono nè pure la questione. Dunque la Chiesa Cattolica è quel giudice supremo che in tali materie si cerca.

II. Se gli uomini discordi invece di riconoscere un giudice comune scelgono degli arbitri periti, possono ancora giungere alla concordia e alla manifestazione della medesima.

1153. Ma se ricusano rimettersi all'altrui autorità, riesce più difficile aver da essi l'assenso e la confessione che si desidera.

III. In tal caso conviene ricorrere ad un altro espediente, che noi chiameremo *l'onore dialettico*.

È insita in tutti gli uomini una ripugnanza ad esser giudicati da' propri simili, o insipienti, o insinceri. Di qui nasce, che quando sieno condotti a tale da non poter più negare la verità senza incontrare questo biasimo, i più la confessino; e questa è una delle cagioni principali per la quale ha tanta forza sulla persuasione e sulla manifestazione di lei, la lusinghiera del genere umano, e il comune sentir degli uomini, onde l'individuo si piega facilmente a tanta autorità, sapendo che se nol facesse n'avrebbe biasimo universale; che tutti discrederebbero da lui (1).

1154. Laonde chi pose il senso comune per criterio della certezza sbagliò la questione: il senso comune non è il criterio della certezza, ma uno dei mezzi più efficaci per obbligare gli uomini a persuadersi della verità, e a confessarla (2).

(1) È degno d'esser letto l'ottavo dialogo delle *Leggi* di Platone, dove egli mostra che l'intima persuasione esercita su di noi la sua forza principalmente mediante la fama. — Dell'uso che facevano gli antichi del senso comune, e dell'autorità del genere umano, V. Grozio De J. B. et P. c. I § 12.

(2) Quando nel *Saggio sull'Indifferenza*, lo esposi la questione in un dialoghetto, che mi permetto di qui soggiungere.

Dialogo fra A e B.

A. L'unico criterio della certezza è il senso comune degli uomini.

B. Questo vostro criterio del senso comune serve a persuadere il vero con certezza all'uomo che ne fa uso, o a persuaderlo agli altri?

A. L'uno o l'altro.

B. In questo caso con esso alla mano si potranno convincere tutti gli uomini della verità e saranno una volta finite le questioni interminabili sulle cose più necessarie, o tutto il mondo verrà in una sola opinione.

A. Questo non è il senso della mia dottrina. Io non dico che col criterio della certezza da me proposto si possano persuadere tutti gli uomini, ma dico che si dovrebbero persuadere; altrimenti rinunzierebbero alla ragione.

In due soli casi il pensar comune non ha forza d'ottenere il consenso dell'individuo:

1° Quando l'individuo vede con molta chiarezza che il comun senso s'inganna, e allora trovandosi egli forte di ragioni potentissime, oppone queste al senso comune, e se non è vile d'animo, sostiene anche de' travagli per la causa della verità che alla fine porta vittoria; e questi sono gli uomini grandissimi che fanno audare avanti il genere umano.

2° Quando l'individuo dismesso il sentimento dell'onore dialettico, o per somma corruzione d'animo, o per orgogliosa misantropia, ovvero per malattia di mente, gode delle opinioni contrarie alle comuni, e così affronta inutilmente la disapprovazione universale.

4155. Il sentimento dell'onore dialettico non è propriamente una ragione, ma un'inclinazione soggettiva, e però egli può indurre ugualmente gli uomini a fare professione della verità in certi tempi, e in altri a farla dell'errore. Il *rispetto umano*, la comodità di lasciarsi andare alla corrente, l'istinto d'imitazione ecc. sono altrettante cause che operano sulla vanità e sulla debolezza dell'uomo. Per voglia d'essere approvato dalla

La somma con tutti gli altri criteri fin ora proposti da' filosofi, se gli uomini non vengono convinti è per l'imperfezione de' criteri medesimi, col mio è per l'imperfezione degli uomini stessi: essi non possono a quest'ultimo criterio resistere con qualche diritto o vero od apparente, come possono a tutti gli altri criteri.

B. Ma come provate voi ciò? Mentre tutti i filosofi oredono d'aver ragione, tanto voi che respingete gli altri criteri, quanto quelli che respingono il vostro, ha pur bisogno d'un giudice per sapere quali tra questi uomini difficili a persuadere, resistano a diritto o a torto. È vero che voi dite che solo quelli che resistono al vostro criterio non hanno più alcun diritto di resistere mentre l'hanno quelli che resistono agli altri criteri; ma non possono dirlo lo stesso gli altri filosofi? non venite con questo ed appoggiare l'autorità del senso comune alla vostra autorità particolare, come fanno tutti gli altri filosofi co' diversi criteri che vi presentano?

A. Sì, ma oh! disento dal senso comune è giudicato da tutti un pazzo.

B. Questo prova che quello che voi avete proposto non è il criterio della certezza e della verità; ma una sanzione (non l'unica) dell'obbligo che hanno gli uomini di persuadere della verità, e di manifestare questa persuasione.

società in chi vive, e in politica pel falso amore della *popolarità*, o per i vantaggi temporali che gliene vengono, egli piega la sua lingua a dir quello che dicono comunemente i membri della sua società o i più influenti e briganti, e piega un po' alla volta per abitudine le sue stesse persuasioni. Questa forza corrompitrice opera al maggior segno nella compagnia de' giovani vani che si dicono di bel mondo, e ne' partiti politici.

1156. Quelli che possiedono la verità e amano di propagarne la santa e benefica persuasione, devono cavar profitto da questo istinto dell'onore dialettico facendolo servir al vero ed al bene. Il che essi posson fare col mostrare al pubblico che sono numerosi nelle stesse convinzioni, se sono veramente tali. Acciocchè il pubblico conosca il loro numero giova che s'associno, si conoscano ed abbiano una tessera comune. Quanto apparisce maggiore il loro numero, tanto più s'inclinerà ad essi l'istinto dell'onore dialettico degli individui. Questo mezzo s'adopera dai partiti d'ogni colore, e specialmente dagli erranti e da' malvagi: ed uno de' mezzi co' quali a' di nostri si ritraggono gli uomini dalla religione, si è quello appunto di divulgare, che il numero degli increduli sia strabocchevole, o che non ci sia quasi più al mondo un uomo di conto che abbia fede.

1157. IV. Un quarto mezzo sono i *segni sensibili* della verità. Quando si può dimostrare la verità con tali *segni* che siano riconosciuti da tutti per segni della verità, allora l'uomo si trova convinto in faccia a' suoi simili, e per la ragione detta precedentemente, egli è obbligato a confessarla, o ad esser condannato unanimemente da tutti. E tali segni hanno un somigliante valore anche quando diventano irrecusabili anco solo per colui che si vuol convincere o persuadere, sia per averli esso in altre occasioni riconosciuti, sia per la loro relativa evidenza.

1158. I *segni* che tutti gli uomini riconoscono per indizi sicuri della verità sono quelli che corrispondono alle leggi più sopra esposte della persuasione. A ragion d'esempio,

A. Ci hanno de' segni convenzionali, il linguaggio, la scrittura, le tessere, i simboli ecc. Questi, appunto perchè convenzionali, sono considerati da tutti come indizi di ciò che

esprimono. Quindi gli uomini che s'uniscono in una società speciale si danno una tessera o un simbolo comune col quale possano provare d'appartenere a quella società; chè quel segno sensibile in virtù della convenzione è atto a persuadere tutto ciò per la I e IV legge.

Allo stesso modo i contratti si affidano alle scritture o alla consapevolezza di molti testimoni e quindi niuno de' contraenti osa negarli, potendo esserne riconvenuto o dai testimoni o dallo scritto che è un mezzo atto a persuader tutti del contratto; e chi tuttavia lo negasse, sarebbe universalmente condannato; al qual punto, l'uomo suole ammutolire e arrendersi (1).

§159. B. Se un uomo è trovato in contraddizione con se stesso, o in menzogna, e la contraddizione e la menzogna è patente a tutti o a molti, egli è costretto ad arrendersi, e difficilmente s'ostinerà subendo la condanna di tutti o di molti, o anche di quel solo con cui ragiona, e ciò per la legge V; chè essendoci nella prova i caratteri della necessità, questa move l'assenso universale.

(1) Per questo è più facile che gli uomini convengano in quello che essi possono discernere coi sensi, come a ragion d'esempio, « se alcune voci sono bene accordate insieme », che non in quello che sfugge ai sensi e senza nessun sensibile si considera colla mente. Sigismundo Gerdil scrive a questo proposito: « Ha pure la filosofia questa particolar disgrazia, che non ha, nè siccome lo avviso, può aver giammai parole proprie ed artificiose e formole, onde per lo solo collocamento della voce apparir possa manifesto se il ragionamento è filosofico o no. Nè per certe idee comociassime di proporzione congiunte con un natural diletto si può rendere sensibile, come in altre arti, la perizia e maestria del filosofo. Hanno le orecchie naturalmente la virtù di discernere le accordate voci dalla discordi, epperò nell'artificio della musica difficilmente accade che venga l'ignorante prefarito al perito: ma non così hanno il potere di conoscere le vere ragioni dalle false, nè però è da maravigliarsi che nel volgo de' filosofi riporti grandi applausi chi sa molto ramoreggiare, e sebbene favelli a vuoto, più ottenga di autorità e di credenza che un filosofo che, avendo con sottile avvedimento penetrato molto avanti nella occulte connessioni delle cose, è obbligato di parlar più stentatamente, perchè vuole che ad ogni parola corrisponda una giusta idea e collocata nel suo giusto ordine, e che sola cose astruar ragionando, dee talvolta, per non dipartirsi dal vero, allontanarsi dal probabile, cioè da quella nozioni, argomenti ed opinioni che considerata col la buona, come si suol fare, riescono alla moltitudine più verosimili ». *Introduz. allo studio della Relig.*, Discorso preliminare.

1460. C. Per la stessa ragione l'uomo è più facilmente astretto a confessare il vero, quando trattasi d'un vero meglio determinato (Il legge); chè questo riscote più facilmente l'assenso di tutti, i quali col loro giudizio condannano quello che tuttavia se ne sottrae.

Ed è per questo principalmente che sono utili le *leggi positive*, le quali determinando precisamente il diritto mediante il comune assenso (giacchè si suppone che la legge sia sempre un placito comune, o tenga luogo di questo), e mediante segni sensibili, di cui tutti conoscono il valore, si può più facilmente convincere il reo della violazione del diritto.

E per la stessa ragione, è un pregio delle leggi positive quello d'essere a pieno determinate, e sono preferibili tali leggi, benchè non abbraccino tutti i casi possibili, ad altre che abbracciando tutti i casi, rimangono tuttavia nell'astratto e nell'indeterminato. E questa determinatezza delle leggi è specialmente necessaria trattandosi di popoli primitivi, o poco sviluppati, onde le leggi degli antichi legislatori riguardano, per lo più, casi specifici, proibendo p. e. in ogni genere di delitti quella specie che è più dannosa alla società, e in essa virtualmente l'altre; il che si scorge al sommo grado nella legislazione mosaica (*Psicol.* 1467).

Per una simile ragione, talora si proibisce universalmente quello che di natura sua non sempre sarebbe male (1). Si

(1) Il Grozio arreca questa ragione per dimostrare che lo Stato può proibire ai governati ogni resistenza attiva. *Potest igitur civitas ius illud resistendi promiscuum, publicae pacis et ordinis causa, prohibere: et quin voluerit, dubitandum non est, cum ALITER non posset faem suum consequi. Nam si maneat promiscuum illud resistendi ius, NON IAM CIVITAS ERIT, sed dissociata multitudo, qualis illa Cyclopum etc.* (Do J. B. al P: I, 4, 2). Qui il Barbeyrac osserva che ci possono essere cause giuste, manifeste e gravissime, nelle quali lo stesso fine della società esiga un'eccezione. Di tali esempi si trovano non pochi ne' pubblicisti: l'uomo ostende la legge pel timore di lasciarla indeterminata ed incerta. Tutta la teoria dell'Hobbes è fondata su questo timore, come ciascuno può avvedersi solo che legga la Prefazione al *De Cive*, incominciata da questo parole: *Quot reges, eodemque viros bonos, error unus, posse Regem tyrannum a subito suo iure occidi, occidi fecit? Error hic, posse Principem summum certis de causis a certis hominibus regno spoliari, quantum hominum singulari? quantum hominum interfecit? etc.* Conviene anche in questo evitare l'eccesso, calcolando con somma previdenza l'effetto totale della legge.

vuole con ciò togliere alla legge le eccezioni, acciocchè ella riesca più *determinata*, e meno, per così dire, frastagliata.

Gli stessi scrittori di Morale e di Diritto naturale sono inclinati a dichiarare universalmente proibite quelle cose che pure in certi casi sarebbero lecite, pel pericolo, che ove ammettessero qualche eccezione al principio, restando questo indeterminato, riuscisse meno efficace sulla persuasione degli uomini. E questa loro intenzione è per vero dire onesta, ma assumono con ciò un'autorità che non hanno, poichè come scrittori devono dire il vero qual'è, senza restringerlo, nè rallargarlo.

CAPITOLO VI.

DELL' APPAGAMENTO, E COME SI DISTINGUA DALLA PERSUASIONE.

4161. Il secondo effetto soggettivo della verità conosciuta ed assentita è l'appagamento.

Noi distinguiamo l'*appagamento* dalla *persuasione*, considerando la persuasione come un effetto o stato che rimane nell'uomo ogniqualvolta aderisce ed assente ad una verità qualunque, senza che questo stato gli tolga necessariamente la curiosità d'investigare una ragione ulteriore, o l'appagamento è un effetto o stato più universale della mente, che altro non cerca, nè pensa tampoco che ci sia da cercar altro. Di questo stato della *mente appagata* intellettualmente è ora da ragionare.

L'appagamento può essere assoluto, o relativo alle diverse condizioni in cui si trovano gli umani individui: diciamo prima dell'uno, e poscia dell'altro.

ARTICOLO I.

DELL' APPAGAMENTO ASSOLUTO.

4162. L'*appagamento assoluto* nasce allorchando si verificano questi due estremi:

1° che la mente sia arrivata a conoscere le ultime ragioni delle cose, di maniera che non le resti possibile altra ricerca ulteriore;

2° che sia consapevole d'esserci arrivata, poichè qualora ella non riconoscesse per ragioni ultime quelle che ha trovate, benchè fossero tali, crederebbe dover continuare il cammino, e però non sarebbe appagata: per questo alcune menti non sono paghe mai per dimostrazioni o ragioni che loro s'arrecchino, non avvedendosi che tali ragioni sono le ultime.

1163. Ma se noi vogliamo determinare il valore di questa parola « ragioni ultime » ci converrà mettere in campo alcune distinzioni, potendo dirsi ultime quelle ragioni, che sono tali in se stesse, e quelle che sono tali rispetto ai limiti dell'umana natura.

Qualunque sieno questi limiti, è chiaro che noi non possiamo parlare che di quelle ragioni che sono ultime rispetto ad essi, chè le ragioni assolutamente ultime, se eccedono i confini dell'umana mente, non possono esser da questa appetite o cercate, e però il difetto di esse non può ingenerarle alcuna inquietudine.

Acciocchè dunque l'umana mente, pervenuta alle ragioni ultime, sia consapevole che a sè queste sono ultime, è necessario, qualora tali ragioni non sieno anche ultime in se stesse, che ella riconosca i propri limiti naturali, e che intenda chiaramente, come volendo spingere le ricerche più oltre, ella tenterebbe di far l'impossibile. Di ciò apparisce, che la dottrina de' confini della mente umana da noi trattata altrove, è necessaria al pieno e assoluto suo appagamento (*Teodic.* 4-168).

1164. Convien, trattando de' confini della mente umana, distinguere i due stati ne' quali si può trovare l'umana natura, nell'uno fornita del solo lume naturale, nell'altro, con un doppio lume, il naturale e il soprannaturale, diverso nel presente stato di via da quello che sarà nello stato di termine. Ma si può tuttavia determinare qualche cosa di comune a' confini della mente umana, qualunque sia lo stato in cui l'uomo si trovi.

1165. È dunque necessario considerare che ci sono tre ragioni supreme categoricamente distinte, le quali noi chiameremo la *ragione formale* la *ragione reale*, e la *ragione morale*.

La suprema ragione formale è data all'uomo nell'idea dell'essere ed è il principio di tutta la logica formale. Essa è quella, che fa conoscere anche le *ragioni reali* e le *ragioni*

morali. Ma delle ragioni reali non è data dalla natura all'uomo la *suprema*, chè questa è la realtà di Dio stesso, e l'uomo non percepisce la realtà di Dio per natura. Avendo dunque egli da una parte la *ragione formale suprema* e in essa il potere di conoscere tutte le ragioni reali, anche la *suprema*, se gli fosse data, il che è quanto dire di conoscere tutto ciò che fosse comunicato al suo sentimento; di conseguente ha la facoltà d'accorgersi del proprio limite, cioè d'accorgersi che non gli è dato conoscere tutto ciò che può conoscere; e quindi raccoglie poterci e doverci essere al di là, un che da lui sconosciuto. Ora se a questo slancio, col quale la mente umana indovina che c'è qualche cosa oltre a tutto quello che ella conosce, si vuol dare l'appellazione di *sovrintelligenza umana*, manifestamente si vedrà, che questa non è propriamente una *potenza* ma una *funzione* della ragione, per la quale questa paragonando il campo del possibile che le è dato nell'idea, al campo del reale dato nel sentimento, vede che quello eccede infinitamente questo, e che in quella parte di realtà ch'essa può toccare non c'è la ragione suprema, cioè l'*essere reale per sua essenza*, che solo può esser tipo d'ogni realtà, e quindi anche ragione di tutte le realtà finite.

Per quello poi che spetta alla suprema ragione morale, questa giace nell'ordine essenziale e totale dell'essere; chè l'essere così intrinsecamente ordinato è per sè bene a tutte le volontà che lo conoscono. Ora l'uomo nell'idea possiede quest'ordine *virtualmente*, ma non gli si rende attuato davanti al pensiero, se non nell'essere reale. Di quest'essere reale ne conosce una parte *positivamente* col sentimento, e quella parte che per natura conosce in tal modo, spetta all'essere finito; colla funzione poi della sovrintelligenza umana conosce *negativamente* e confusamente l'essere reale infinito, nel qual solo sta la suprema ragione morale attuata, poichè ivi è l'ordine essenziale e totale dell'essere. Quindi, secondo natura, l'uomo non può conoscere la suprema ragione morale, se non in un modo negativo e virtuale. Di che l'imperfezione della morale nella sua attuazione.

Sono adunque due i limiti massimi dell'umana intelligenza:

1° Quello di non poter conoscere la *ragione reale suprema*,

e quindi di non poter avere un unico criterio materialato per tutte le realtà, ond'abbiamo dovuto stabilire che ogni *percezione specifica* della realtà, sia un criterio per quella specie di cui quella percezione s'assume a tipo.

2° Quello di conoscere solo virtualmente la ragione morale suprema.

1166. Ma poichè l'uomo conosce la *ragione formale suprema*, e con questa conosce que' due limiti; perciò egli aspira a rallargarsi nell'infinito, e desidera uno stato, in cui cessino queste angustie.

Tuttavia quando l'uomo è pervenuto ad intendere chiaramente che tali limiti non possono essere rimossi nella vita presente, s'acquieta a questa necessità, e così trova quell'*appagamento* della sua intelligenza, che nella vita mortale è possibile.

1167. Del rimanente non è difficile osservare, che l'umanità non s'appaga della sola ragione formale, onde le sole scienze ideologiche sembrano così poco importanti nella pubblica opinione, e tutti i pensatori si precipitano, anche mal preparati, nelle questioni ontologiche: e qui anche si trova la ragione del perchè la logica stessa sia decaduta tostochè si rese esclusivamente formale, reputandosi insufficiente un criterio formale non secondato da alcun elemento materiale (1).

(1) Ci sia permesso di rocar qui un passo dello *Troisième Mélanges* par M. l'Abbé de Lamennais: *Or l'esprit humain n'est jamais pleinement satisfait par des formules abstraites, quelque rigoureuses qu'elles soient, parce qu'au delà de ces formules il y a des réalités qui en sont le fondement, des réalités qu'il veut concevoir, et jusqu'à ce qu'il les ait conçues à quelque degré, il hésite et retient son acquiescement définitif. Or la pure logique ne fait rien concevoir: mathématique de la raison dans ce qui ne dépend pas du nombre, elle détermine les rapports divers que soutiennent entre eux des éléments donnés, et sans examiner en soi ces éléments, les prenant tels qu'ils lui sont fournis, elle opère sur eux selon des lois en quelque sorte fatales, qui la conduisent à des conclusions d'une irrévocable nécessité, mais hypothétiques en ce sens qu'elles n'expriment que des relations, et n'apprennent rien sur l'effective réalité des objets mêmes entre lesquels ces relations idéales subsistent. La question de la certitude résolue logiquement, nous le croyons, attend donc encore une autre solution, qui ne pouvait venir qu'après la première, et qui devra la justifier, une solu-*

1168. All'appagamento dunque della mente è necessario:

1° Che l'uomo consapevolmente e però riflessamente giunga a cogliere l'ultima ragione formale;

2° Che non potendo egli trovare l'ultima ragione reale, si renda conto di questa sua propria impotenza, e così s'acqueti alla necessità del limite impostogli dalla natura.

1169. E qui si distingua accuratamente tra le ragioni reali e le semplici cognizioni reali e materiate.

Le semplici cognizioni materiate riguardano gli enti particolari della natura e sono innumerevoli. La mente per essere appagata non ha punto, bisogno d'acquistare tutte queste cognizioni, al che non potrebbe arrivare, nè pure ha bisogno d'un numero grandissimo di esse. Può certo esser utile all'uomo l'averne di molte; ma l'esigenza della mente non è questa. Una tale esigenza non è diretta alla moltitudine delle notizie particolari, ma alla loro ragione ultima. Quest'ultima ragione ottenuta dalla mente, le spiega tutte, tanto quelle che ha, quanto quelle che potrebbe avere. Mancando l'ultima ragione, come accade all'uomo nella vita presente, le ragioni materiali che sono ultime solo relativamente, e sono moltissime, cioè tante quante le percezioni specificamente diverse, non possono compensare in alcuna maniera il difetto di quell'ultima, unica e infinitamente efficace che manca all'uomo; e però non possono appagare la sua mente se non per mezzo, a) d'un atto di rassegnazione alla necessità; b) e d'una convinzione che quella ragione che non percepisce, pure ci dee essere; c) e finalmente di quella teoria negativa che si fa della medesima.

1170. Di che s'intende la natura dell'appagamento mentale;

tion philosophique fondée sur la conception des êtres et de leurs lois. Tant que celle-ci manquera, la première, obscure à certains égards, laissera toujours quelque vague inquiétude en beaucoup d'esprits, d'autant plus qu'à cause de sa rigueur même, il est clair que la règle qui s'en déduit ne sauroit jamais être appliquée aux réalités existantes lesquelles n'ont rien d'absolu, sans être de fait modifiée par elles suivant leur essence. Telle est la véritable source de ces multitudes de difficultés de détail dans lesquelles se sont embarrassés un grand nombre d'intelligences faibles, et de controverses, pour la plus part, aussi stériles qu'innuées, auxquelles elles ont donné lieu.

e com'egli non è l'effetto d'una moltitudine di cognizioni, ma di pochissime ragioni ultime, che sono cognizioni elevatissime, e si riducono alle tre ragioni supreme indicate, alle quali l'uomo tende, ma non giunge nella presente vita, e si può acquietar tuttavia per la convinzione di non poter andare più avanti.

1171. È da dirsi il somigliante della suprema ragione morale. Il bene non si conosce se non coll'esperienza della sua fruizione, e l'uomo non fruisce quaggiù, secondo natura, il supremo e compiuto bene. Non ne ha dunque il tipo positivo, che è il criterio, e la misura di tutti i beni. I beni che egli sperimenta sono infinitamente lontani dal supremo, e non possono portare al suo animo l'appagamento di quello. Quindi la mente non resta nè pur essa appagata, sentendo di non potere appercepire l'essenza reale del bene e di non avere una misura positiva a cui misurare tutti i beni con certezza. Ma si contenta poi d'arrivare a sapere che questa misura, sebbene non ancora percepita, pure c'è, e di potere anco formarsene una teoria negativa, o, se piace, negativo-ideale. Quando la mente ha dimostrato a se stessa che non può fare di più, ella s'acqueta.

Solo la comunicazione d'una virtù soprannaturale le fa poi riprendere il cammino e spingervisi molto avanti anche nella vita presente; ma i confini sono rimossi, non tolti: ci vuole l'eternità acciocchè sieno tolti.

1172. Ognuna delle tre ragioni supreme ha in sè il tutto dell'essere che manca nella moltitudine delle cognizioni particolari: l'appagamento assoluto dunque delle menti umane è sempre NEL TUTTO, e questo, colle limitazioni accennate, è lo scopo della Filosofia.

ARTICOLO II.

DELL' APPAGAMENTO RELATIVO.

1173. Riassumendo quello che abbiamo detto:

1° Le ultime ragioni che appagano la mente, sono tre, l'una formale, l'altra reale e l'altra morale;

2° L'uomo ritrova coll'opera della riflessione la ragione formale perchè l'ha nell'oggetto del suo naturale intuito; ma delle ragioni supreme reali e morali non può avere che una cognizione negativa e virtuale;

3° La mente umana pervenuta alla teoria di queste tre ultime ragioni, quale a lei è possibile, rimane appagata, tostochè si renda consapevole d'essere così arrivata agli ultimi termini, a cui ella possa aspirare.

La teoria di queste tre ultime ragioni, che è la filosofia, non è completa però, se non quando l'uomo le conosce nel loro rapporto collo notizie subordinate, di cui egli brama la spiegazione, e quando ha la perizia d'applicarle a queste.

Ma pochi sono gli uomini che esauriscono in tali maniere, dirò così, il corso dell'umana intelligenza: la maggior parte si ferma sulla via, a vari alberghi, e di quivi stare s'appaga. Sono dunque da ricercare anche le leggi di questa maniera d'appagamento *re'ativo* ad uomini diversi.

†174. Se noi vogliamo cercare il principio generale che ci spieghi cotest' appagamento relativo delle umane intelligenze, dobbiamo considerare, che la mente umana prima in potenza e poscia in atto, non trapassa dalla potenza all'atto senza una ragione sufficiente: mancando questa, ella si rimane in potenza, e quivi si sta naturalmente quieta, e però appagata.

†175. Le ragioni sufficienti, per le quali essa è mossa a passare dalla potenza all'atto, si possono ridurre a due generali:

- a) la presenza a lei d'un ente,
- b) la presenza attuale d'una questione.

In un modo immediato niuna cosa opera sulla mente: solo l'essere nella forma ideale, colla sua presenza, mettendola nel primo suo atto, la fa essere. Al principio intellettuale così informato s'aggiunge il sentimento esteso e corporeo, termino della prima percezione intellettuale. Ma questi termini non traggono la mente ad altro atto, che a quello che finisce in essi, e quivi riposa. Il medesimo dee dirsi delle percezioni particolari che vengono in appresso.

L'altra ragion sufficiente del muoversi della mente è il far-sele innanzi una questione. Ma qual cosa suscita la mente umana a istituire seco medesima una questione, a domandarsi un perchè? — Dall'istinto di soddisfare a' bisogni della sua natura, l'uomo è indotto a mettere in movimento tutta la sua attività sì la sensitiva e sì l'intellettuale, cercando prima, quasi a tentone, i mezzi a soddisfarli; più tardi investigando le ra-

gioni delle sue azioni e delle cose che vi si riferiscono. E tra questi bisogni, grandissimo è quello d'amare i suoi simili, e d'intendere i loro concetti, onde i seguiti de' medesimi cioè le lingue. Colle lingue gli uomini trasfondono l'uno nell'altro i progressi del proprio spirito, le menti concepiscono le cose astrattamente, e però le lingue sono lo stimolo più efficace allo sviluppo. Le domande e le risposte accampano innumerevoli questioni, e le menti tentano di soddisfarle. L'istinto poi intellettuale di conoscere le cause delle cose fa sì che tosto ch'è la mente riflette che ad un avvenimento manca la causa, le viene voglia di saperla, come vedesi ne' fanciulli.

1176. Ai bisogni istintivi che muovono l'intelligenza a cercare certi perchè delle cose s'aggiunge, quando l'uomo è già molto sviluppato,

a) il piacere dello stesso sapere, onde si move la volontà a proporsi nove questioni sulle ragioni delle cose,

b) l'abitudine della mente già avveza alle investigazioni scientifiche, che d'ogni cosa chiede a se medesima la ragione. Che se mancano queste due ultime ragioni, come accade negli idioti, gli uomini s'appagano facilmente,

1° perchè le questioni suscitate da' soli bisogni istintivi sono poche;

2° perchè ottenuta la soddisfazione, questa non ne suscita dell'altre.

1177. È da considerare, che ogni questione inoltre che la mente si propone, le dà qualche inquietudine fino che non l'ha risolta, e il risolverla importa qualche fatica: quindi si rende necessaria una ragione atta a vincere e contrabilanciare la doppia molestia dell'inquietudine e della fatica, affinché la mente si metta all'opera; e quelli che non hanno acuito in sé l'amore del sapere e non conoscono altre utilità, per poco, che le materiali, come avviene degli idioti, non sanno che fare d'infinite questioni scientifiche, reputandole inutilissime.

Tant'è l'inerzia della mente umana, che s'ella non è scossa, o dal bisogno o dal piacere intellettuale, gli uomini s'appagano d'una ragione che non intendono, contenti di credere che una ragione ci sia e che il tale, a cui l'hanno domandata, la sappia e l'abbia detta, ed essi l'abbiano udita, e, se fa bisogno, la

possano anche ripetere. Costoro s'accontentano d'una *forma* senza contenuto, chè in quello che è loro detto vedono appunto una forma di ragione e nulla più.

1178. Abbiamo detto che l'uomo da principio, e spesso da poi, si propongono le questioni mosse dal bisogno d'operare dietro una soluzione delle medesime. Questo principio spiega diversi fatti dello spirito umano.

1° L'uomo si persuade di conoscere una cosa quando conosce certe sue relazioni coll'altre, cioè gli usi, ond'egli può profittarsene nelle sue operazioni. Così il contadino è persuaso d'avere la dottrina delle sementi, de' vegetali, de' terreni, degli animali ecc. quantunque gli manchino infinite notizie intorno a tutte queste cose, perchè solo ne sa abbastanza, da poterne usare a' fini che si propone, ed a' bisogni che con tali cognizioni intende di soddisfare.

2° E questa persuasione di conoscere le cose, perchè si conoscono le relazioni e le applicazioni loro, onde si possono far fruttare, è comune a tutte le classi degli uomini, incominciando dal cuoco persuaso di conoscere pienamente le sostanze alimentari, quando le distingue dall'altre e sa la maniera d'acconciarle per le mense, fino al chimico che analizza le stesse sostanze nel suo laboratorio, e ogni uomo dotto in qualunque sia ramo di scienza. Agli stessi dotti una cognizione interamente isolata e sterile di conseguenze e d'applicazione non par cognizione; perchè cognizione immobile e morta che non dà nulla. L'uomo vuole che la sua cognizione gli faccia qualche cosa, ossia vuole con essa poter fare qualche cosa, e allora dice di conoscere; se no, dice di non conoscere ancora, o almeno non se ne chiama contento e appagato. E per questo è che piacciono alla mente le regole più generali, le formole matematiche, le ragioni più riflesse, i fini e le cause più alte delle cose ecc., perchè tali cognizioni sono feconde d'innumerabili altre cognizioni. Ma se uno di tali principi o regole s'intuisse dalla mente umana, senza sospettarne la secondità, parrebbe un nulla, si negherebbe di conoscere; di che avviene a molti che quando si parla loro dell'essere ideale, vi rispondono che non sanno che cosa sia: se poi voi riuscite a mostrar loro le applicazioni che ne fa di continuo ciascun uomo

in tutti i suoi ragionamenti, allora non vi dicono più di non sapere che cosa sia, ma si maravigliano di se stessi d'averlo detto.

3° E quindi accade pure che gli idioti si contentino d'una cognizione, di cui non si contenta l'uomo dotto, perchè questi la riferisce ad altri bisogni più intellettuali e morali, e per lo contrario si persuade di sapere certe cose che sono sapute anche dall'idioti, il quale nega di saperle. Il che si vede specialmente rispetto a certi veri assoluti e semplici, palesi alle menti di tutti, che l'uomo comune, interrogato, dice di non conoscere, perchè non sa al tutto che uso farne, o che relazione s'abbiano cogli altri suoi pensieri. All'incontro il filosofo che li considera con un'altra riflessione e vede la connessione di essi con altri veri, afferma di conoscerli e di essi inirabilmente s'appaga.

CAPITOLO VII.

DELL'INTEMPERANZA NELL'AMORE DELLA SPECULAZIONE.

1179. Concludiamo questo trattato dicendo qualche cosa dell'intemperanza che ci può essere nell'amore della speculazione e della scienza.

È uell'anima umana il bisogno della speculazione, ma c'è anche un termine al quale l'uomo vede una logica impossibilità di spingere più avanti le sue ricerche.

Al chiaro conoscimento di quest'ultima necessità della mente conduce la filosofia; ed è la perfezione della scienza.

Ma fino a tanto che l'uomo non ha esplorato quest'ultimo termine e conosciuto intransigibile, ei può abbandonarsi fanciullescamente ad un immoderato amore di speculazione. E avviene così, che egli trovi una certa apparente contraddizione in se medesimo, che non gli lascia quiete, e pure non può dissolverla, non essendo pervenuto a quella cima di filosofia che noi dicevamo. L'apparente contraddizione è questa: da una parte egli è conscio d'aver in sé un total lume intellettuale che non ha confine, dall'altra è conscio del pari che la mole delle sue cognizioni è limitata. Se ha un lume illimitato, perchè

la mole delle sue cognizioni dovrà essere sempre limitata? E se questa è limitata sempre, come può esser vero che sia illimitato il lume della sua intelligenza? Cerca egli dunque una qualche conciliazione di questa singolare antinomia, nella quale trovi riposo il pensiero, ma non arrivandoci si butta all'uno de' due partiti estremi, o di uccidere l'ampiezza del natural lume, o di persuadersi che il suo conoscere effettivo non è limitato che per accidente, e che spingendosi avanti, potrà renderlo infinito e assoluto da abbracciare ogni cosa. Quelli che si appigliano al primo partito mettono de' vincoli ingiusti al proprio pensiero ed inaridiscono la fonte dell'amore al sapere; quelli che al secondo cadono nell'intemperanza della speculazione: agli uni e agli altri manca la scienza sufficiente.

4180. L'amore intemperante della speculazione, a cui s'abbandona la natura intellettiva, che sentendosi fatta per un sapere in qualche modo infinito, vuole quasi direi varcare a nuoto il mare dell'ignoranza che si vede davanti, e temeraria vi resta affogata, è la più seducente delle voluttà viziose, la più terribile delle tentazioni: ad essa il mondo deve i suoi mali. Ella diviene in qualche modo una voluttà infinita; e certo è una delle CXXIX cupidigie inesplebili, che come altrettante spelonche smisurate s'aprono nelle profondità dell'animo umano (*Filos. della Polit.*, La società ed il suo fine, IV, 22-28).

E volendo formulare la *cagione logica* di questa inesplebile cupidigia dello speculare, che è quanto dire volendo formulare l'errore che le soggiace a fondamento, diremo che il filosofo il qual disconosce i limiti dell'intelligenza umana erra perchè « parte da un concetto che ha meno comprensione della conclusione che ne deriva ».

E per vero, qual è il concetto da cui egli parte? Quello della ragione in astratto. Ora ciò che forma la *ragione in astratto* è un lume illimitato, e l'illimitazione di questo lume è necessaria sempre a produrre un'intelligenza qualunque anche limitata: considerando egli la ragione a questo modo, gli rimangono nascosti i *Limiti* della medesima. Laonde non è la ragione, presa così in astratto, che si deve esaminare per misurare la sfera delle sue produzioni, ma la ragione unita alle condizioni del suo operare. L'idea che informa la ragione

umana ha certo un' *estensione* infinita. Ma qual *comprensione* ha ella? Nessuna. Quando dunque si conchiude dall' illimitazione del lume all' illimitazione dell' oggetto del sapere umano, allora si parte dall' idea che non ha nissuna comprensione, e si conchiude a un oggetto che si pretende dotato d' infinita comprensione, contro la regola universale del sillogismo: ovvero, che è il medesimo, si parte da un' idea che ha un' *estensione* infinitamente maggiore dell' oggetto a cui si conchiude, e d' una comprensione infinitamente minore, perchè lo scibile infinito deve essere concreto e determinato da tutte le sue parti, ed ha un' infinita comprensione.

Quando dunque il filosofo dal concetto astratto di ragione o dal lume illimitato di essa conchiude alla possibilità di conoscere totalmente il tutto, è su di questa inferenza stabilisce il *razionalismo*, allora fa un salto enorme contro le regole della logica; chè per avere l' effettiva conoscenza non basta che sia infinito il lume della ragione, dee essere infinita la realtà sentita, e sentita infinitamente, il che è impossibile all' uomo e a tutte quelle intelligenze che non hanno esperienza se non d' una realtà finita. Poi è vano il credere, che tutto stia attualmente nell' idealità. Anzi la cognizione sta nell' unione dell' idealità colla realtà che sono forme categoricamente distinte dell' identico essere. Il perchè tutte quelle intelligenze a cui non sia dato l' essere infinito sotto tutt' e due queste forme, non ne possono mai avere la cognizione effettiva ed attuale, e tanto solo di questa cognizione hanno, quant' è l' essere comunicato loro sotto tutt' e due le dette forme: chè sotto la sola forma ideale è un conoscere in potenza che non appaga, e non si suole chiamare conoscere.

1181. A' tempi nostri la speculazione intemperante si manifestò più che altrove in Germania: additeremo il solo Hegel.

Questo filosofo riconosce che uno de' bisogni della ragione soggettiva è di vedere le cose sotto la forma di necessità logica (1): di qui vuol dimostrarci esser logicamente necessario, che la ragione umana conosca totalmente il tutto. Ma quando viene al fatto, si scusa dicendo che è impossibile rispondere a

(1) Encyclop. §. 1-12.

prima giunta come si possa conoscere l'assoluto e l'infinito, essendo questa una cognizione filosofica, che non si può comprendere e giustificare se non colla filosofia stessa (1). Pure cerca di spiegare il bisogno che dà nascimento alla filosofia, per la quale egli intende quella cognizione totale e assoluta di cui s'è dispensato di provare la possibilità. Ma quante inesattezze, quanti errori da per tutto! Comincia dicendo, che « lo spirito che in quant'è sensibilità ha per *oggetto* cose sensibili, in quant'è immaginazione, immagini, in quant'è volontà, fini, prova in opposizione con queste diverse forme della sua esistenza il bisogno della riflessione, il bisogno di fare de'suoi pensieri l'oggetto del suo pensiero ». Il nostro filosofo dunque qui

1° dà alla sensitività ed all'immaginazione degli *oggetti* invece che de'semplici termini, mostrando così d'ignorare qual sia la natura dell'*oggetto* che appartiene esclusivamente all'intelligenza;

2° suppone che le sensazioni, le immaginazioni e gli atti della volontà sieno altrettanti pensieri, mostrando d'ignorare la distinzione elementare tra il senso e l'intelligenza, tra il volere e il semplice pensare. A questo modo senza guida d'analisi veramente filosofica, si confonde facilmente ogni cosa in una sola, che è il risultato che vuol ottenere questo filosofo;

3° dice che la sensitività, l'immaginazione, la volontà sono diverse forme dell'esistenza dello spirito, ma il vero si è, che lo spirito non muta di forme ed ha una forma sola, nella quale ci sono quelle diverse facoltà o attività parziali di lui;

4° dice, che la riflessione è in opposizione con queste diverse forme dell'esistenza dello spirito, ma il fatto si è, che la riflessione è anch'essa una facoltà diversa dall'altre, come l'altre sono diverse tra loro;

5° enumerando quelle che chiama « diverse forme dell'esistenza dello spirito », parla della sensitività, dell'immaginazione, della volontà che chiama *pensieri*, e poi salta incontanente alla *riflessione*, mostrando così d'ignorare appunto il vero e primi-

(1) *Encyclop.* §. 1-12.

tivo pensiero, il quale non è certo nè sensitività, nè immaginazione, nè volontà, nè riflessione, ma precede la riflessione e somministra a questa la materia. Ed è assai singolare, che un filosofo che vuol ridurre tutto al pensiero, nel che ripone l'essenza stessa dello spirito, prenda per pensiero quello che non è pensiero, e poi dimentichi il pensiero primitivo, immediato, l'intuizione e la percezione, e salti di sbalzo alla riflessione.

Tali sono gli errori ne' quali incappa l'Hegel sino dalle prime parole. Vediamo se dice nulla di meglio in appresso per ispiegare il supposto bisogno d'un sapere assoluto che tutto comprenda.

1182. Egli prende le mosse dalla gratuita supposizione che nella coscienza umana si comprenda realmente l'universo, Iddio, tutto, ma vi si comprenda virtualmente per modo che l'uomo non lo sappia fino a tanto, che non è sviluppato. E già qui c'è una contraddizione ne' termini: dire che nella coscienza ci sia tutto ciò, e dire che l'uomo non ne è consapevole e c'è bisogno della filosofia a sapere quello che è nella sua coscienza, è un affermare e negare nello stesso tempo.

Di poi, è egli lecito a un filosofo cominciare da un'asserzione gratuita di tant'importanza contentandosi di dire che poscia in fine di tutta la filosofia se n'avrà la prova? E qual sarà questa prova? che cosa fa dunque questa filosofia se non aggirarsi perpetuamente in questa medesima ipotesi che nella coscienza umana ci sia tutto? Dato che ci sia tutto, certo si potrà dire: ecco ora ne cavo il mondo, ecco ora ne cavo Iddio, ne cavo i concetti possibili e tutte le cose. Ma sono ciancie: quand'avrà cavato dalla coscienza tutto ciò che egli stesso ha supposto gratuitamente contenersi, avrà perciò provato che l'ipotesi è vera? Tali argomenti potranno essere ammirati da scolari d'università, ma non saranno ricevuti mai nella scienza (V. *Prelim. alle opp. Ideologg. segg.*).

1183. Da un altro principio ipotetico del pari e del pari falso move ancora l'Hegel a fine di persuaderci che il bisogno della mente umana è quello d'un sapere assoluto comprensivo di tutte le cose; e questo principio è un'esagerazione di quello della necessità logica. Certo la mente ha bisogno della necessità logica; ma l'Hegel con una confusione portentosa e con un

salto più che mortale vi asserisce, e non fa mai altro che asserire, che l'uomo ha il bisogno di concepire le cose accidentali e contingenti col carattere della necessità (1).

Se si contentasse di dire che c'è una necessità logica anche nel pensiero delle cose contingenti, come hanno detto gli antichi, perchè le cose che sono, in quanto sono, non possono non essere, e perchè le cose contingenti non si possono spiegare senza ricorrere ad una causa necessaria, egli avrebbe detto il vero, ma non una novità, e questo era quello che gli ripugnava. L'Hegel trasporta dunque la necessità che è nel pensiero, nelle cose stesse: vuole che la necessità logica sia non solo nel pensiero, ma anche nelle cose (contingenti). Certo che se le cose sono pensiero, la necessità di questo è la necessità di quelle. Ma sta appunto qui il gratuito supposto: è appunto questo che afferma e non prova, e che dovrebbe provare, cioè che le cose sieno pensiero. In questa proposizione è tutto il sistema dell'Hegel; e pure essa si suppone da principio, e poi sempre! Davvero che il *supporre* non è soddisfare al bisogno che ha l'intendimento della necessità logica, specialmente se la supposizione è di cosa così difficile a consentirsi. Ed ecco come invece di soddisfare al bisogno della mente, il sofista continua ad accavalcare supposti sopra altri supposti. Dopo aver asserito che le cose accidentali e contingenti devono essere concepite col carattere della necessità, continua ad asserire del pari ed a supporre, che « questo bisogno faccia uscire il pensiero dal suo riposo, eccitandosi a cavare le cose dalle sue proprie viscere. Ora dice, che questo sviluppo che fa il pensiero di sé, d'una parte è la riproduzione del contenuto dato e delle sue determinazioni, e dall'altra esso dà a questo contenuto medesimo la forma d'una produzione spontanea e necessaria del pensiero (2) », che è quanto dire, che le cose reali contingenti diventano con questa operazione una produzione necessaria dello stesso pensiero, e continua a dichiarare la medesima cosa, o piuttosto ripeterla in questo modo:

« Ciò che dapprima s'era presentato al pensiero quasi a caso

(1) *Encyclop.* § 12, 13.

(2) *Ivi* §. 13.

come impostole dal di fuori, egli s'applica a riprodurlo come un sistema, come cosa emanata liberamente da sè, di maniera che la cognizione originalmente a posteriori, di presente riceve la forma d'un sapere a priori e la verità di fatto prende nella coscienza il carattere della verità necessaria (1) ». E quest'è l'opera della Filosofia.

Ma gli uomini non potranno certamente vedere qui una filosofia, bensì solamente il prodotto dell'immaginazione. Il bisogno di vedere le cose contingenti come necessarie non c'è affatto nell'intelligenza umana e non ci può essere, come non ci può essere il bisogno dell'errore e della contraddizione. Quindi immaginare il pensiero che si sforza di soddisfare a questo bisogno traendo le cose tutte da se stesso col filo d'una logica necessaria è un'immaginazione altrettanto superflua, quanto smentita dalla coscienza degli uomini.

Di tutte le stravaganze de' sofisti questa mi sembra la maggiore, creare « una necessità logica » che non c'è, argomentando a priori che ci deva essere. La mente, viene a dire l'Hegel, ha bisogno di cavare tutto di sè; dunque c'è una necessità logica di cavare tutto di sè; se c'è questa necessità logica, tutto quanto esiste è spiegato, perchè è la mente che di sè lo trae. Ma su che s'appoggia questo bisogno della mente? su nulla, essendo una mera ipotesi. Ma come poté venire in testa quest'ipotesi? Per la maniera falsa di vedere di tutta la scuola degl'idealisti trascendentali, il cui sofisma fondamentale è questo: « Le cose che s'asseriscono, si conoscono: se si conoscono sono nella mente: se sono nella mente non sono fuori di essa e non possono essere che modi di essa »: sofisma materiale perchè si trasporta quell'argomento che varrebbe in qualche modo pe' corpi, dove c'è *fuori e dentro*, alla mente, dove non c'è nè fuori nè dentro: ma c'è solo la *presenza* dell'ente alla mente umana, non come prodotto da lei, ma come dato in un modo indipendente da lei; e la presenza importa una distinzione essenziale dalla mente stessa che lo conosce e che non può conoscerlo, se non data questa distinzione e opposizione dell'ente conosciuto alla mente conoscente.

(1) Encyclop.

1184. L'intemperanza dunque della speculazione consiste
 • nel tentativo di oltrepassare i limiti della mente umana •,
 e accade a coloro che non hanno sufficientemente studiata la
 dottrina di questi limiti, uno de' quali è appunto l'Hegel.

Di questa falsa maniera di filosofare e di speculare non sono
 scarsi gli esempi così nel campo della pura speculazione, come
 in quello della morale.

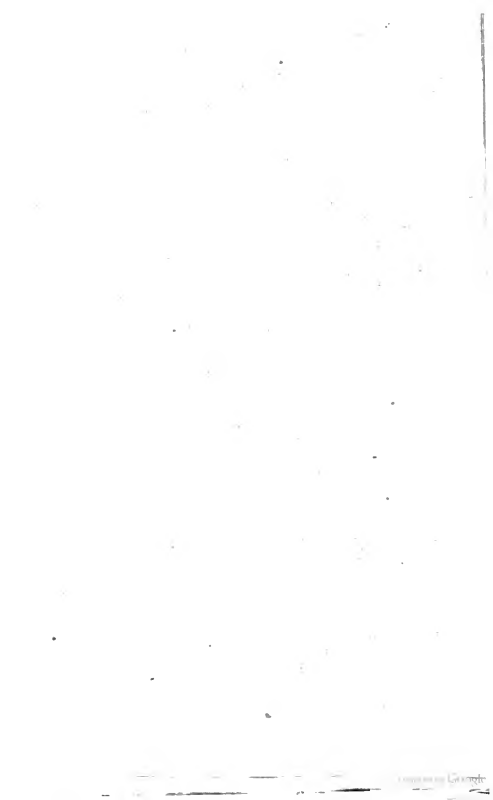
Per la speculazione basti quello degli scettici, che giunti
 alla verità, pretendono di dovere andare in cerca di qualche
 cosa al di là di essa (*Ideol.* 1062-1064), e quello dell'Hegel, che
 parendogli poco il fermarsi in Dio, volle andar oltre, e cercare
 un'*idea* più augusta, dalla quale nascesse Dio stesso col mondo!

Nell'ordine poi delle cose morali uno strano esempio ci può
 essere la sentenza che Giacomo Leopardi pose nella sua pre-
 fazione ad Epitteto, in cui mal contento della forza stoica, che
 s'aiuta colla considerazione che quello che noi crediamo male
 non è male perchè non ci priva delle cose nostre; cerca un'altra
 specie di forza in questo, che l'uomo sostenga il male, repu-
 tandolo male e male inevitabile: concetto che ripugna colla na-
 tura di tutti gli esseri, i quali tendendo essenzialmente al bene,
 e abborrendo essenzialmente dal male, non possono sostenere
 in pace il male, se non considerandolo come apparente, e non
 vero, sia perchè creduto tale per errore, sia perchè compen-
 sato da un bene maggiore a cui quel male è un mezzo neces-
 sario, o la via di pervenirvi.

E un'intemperanza somigliante di mente si ravvisa anche in
 quelli che non prudentemente governando, ma teorizzando, si
 occupano de'miglioramenti sociali, quando si danno a credere
 possibile l'impossibile, cioè il togliere dalla vita e dalla società
 umana tutti i mali, o di rendere i malvagi impotenti del tutto
 a nuocere a' loro simili: e pazienza se tali sogni cadessero
 ne' soli poeti, come in un Alfieri fieramente sdegnato, perchè
 • v'abbia al mondo alcuno che possa far male impunemente! •
 Il filosofo Condorcet va più avanti, quando promette agli uomini
 la scoperta dell'arte di prolungare indefinitamente la vita so-
 pra la terra! In queste regioni è già cessata la Logica.

FINE.





INDICE

PREFAZIONE

	pag.	VII
I. <i>Luogo che la logica dee occupare nell'enciclopedia delle scienze</i>		ivi
II. <i>Ufficio ed utilità della logica</i>		xi
III. <i>Utilità storica della logica</i>		xii
IV. <i>Danni venuti dalla decadenza della logica</i>		xxi
V. <i>Imperfetta ristorazione della logica, tentata dal Bacone</i>		xxiii
VI. <i>Partizione dell'organo d' Aristotele</i>		xxvi
VII. <i>Critica dell'organo d' Aristotele</i>		xxxii
VIII. <i>Sviluppo della logica corrispondente allo sviluppo del pensare umano</i>		xxxv
IX. <i>Difesa della logica contro F Hegel</i>		xl
X. <i>Intendimento e limiti del presente Trattato</i>		lvi
XI. <i>Diversi modi di partire la logica</i>		lviii

LOGICA: — INTRODUZIONE

I. <i>Definizione della logica</i>	ivi
II. <i>Confini della logica</i>	3
III. <i>Origine della logica</i>	4
IV. <i>La scienza perfeziona l'abitudine e l'arte di ragionare</i>	6
V. <i>Ed entro quali limiti</i>	7
VI. <i>Uffizi speciali e ripartizione della logica</i>	lvi

LIBRO I. — Degli assensi

CAPITOLO I. <i>Natura dell'assenso</i>	lvi
ARTICOLO I. <i>Definizione</i>	lvi
— II. <i>Se l'assenso produca vere cognizioni</i>	10
— III. <i>Distinzione dell'assenso dal giudicio</i>	lvi
— IV. <i>Della questione che tramessa il giudicio possibile e l'assenso</i>	12

ARTICOLO V.	<i>Dell'ignoranza considerata in relazione all'assenso</i>	pag. 13
—	VI. <i>Della persuasione, effetto dell'assenso</i>	» 16
—	VII. <i>Se nell'assenso possa cadere la contraddizione</i>	» 17
—	VIII. <i>Se l'assenso possa essere non sincero</i>	» 22
—	IX. <i>Che la facoltà dell'assenso non è nè l'intendimento nè la volontà, ma una facoltà speciale di tutto il soggetto</i>	» 24
—	X. <i>Quali assensi siano puramente spontanei e quali anche liberi</i>	» 26
—	XI. <i>L'assenso è di sua natura incondizionato</i>	» 28
—	XII. <i>Della forza pratica dell'assenso</i>	» 31
CAPITOLO III.	<i>Delle norme che devono dirigere l'uomo nel dare l'assenso</i>	» 33
ARTICOLO I.	<i>Enumerazione delle norme, e riduzione di esse a due precetti generali</i>	» lvi
—	II. <i>Obbligazione logica e morale di regolare i propri assenti secondo le norme</i>	» 37
—	III. <i>De' pregiudizii</i>	» lvi
—	IV. <i>Regola generale d'applicare il primo precetto ed evitare i pregiudizii erronei</i>	» 38
—	V. <i>Dell'applicazione del secondo precetto</i>	» 41
—	VI. <i>Applicazione de' due precetti al parlare e al disputare</i>	» 43
CAPITOLO IIII.	<i>Della ragione dell'assenso</i>	» 44
ARTICOLO I.	<i>Definizione e natura della ragione dell'assenso</i>	» lvi
—	II. <i>Ragioni intrinseche e ragioni estrinseche</i>	» 45
—	III. <i>Delle ragioni intrinseche</i>	» 45
—	IV. <i>Della facoltà che ha l'uomo di vedere il nesso tra il soggetto ed il predicato, e tra l'una e l'altra idea</i>	» 47
—	V. <i>Delle ragioni estrinseche dell'assenso</i>	» 51
CAPITOLO IV.	<i>Delle cause, per le quali l'uomo non dà l'assenso richiesto dalla ragione, o lo dà senza essa, o contro di essa</i>	» 54
ARTICOLO I.	<i>Ricapitolazione</i>	» lvi
—	II. <i>Cinque modi in cui l'uomo si può comportare riguardo alle ragioni di dare o non dare l'assenso</i>	» 56
—	III. <i>Cause dell'assenso gratuito</i>	» 57
—	IV. <i>Cause della sospensione dell'assenso quando davanti all'intelligenza sta la ragione di darlo</i>	» 61
—	V. <i>Cause degli assenti erronei</i>	» 63
§ 1.	<i>Come la riflessione colla sua imperfezione concorra agli assenti erronei</i>	» 64
§ 2.	<i>Come la disposizione della volontà concorra a produrre gli assenti erronei</i>	» 78
§ 3.	<i>Come le cause esterne, che influiscono sulla volontà im-</i>	

	diatamente o per mezzo dell'intendimento, concorrono agli assenti erronei	pag. 82
LIBRO II. — Il Ragionamento — Proemio		86
SEZIONE PRIMA. — TETTOA — DE' GIUDIZI X.		88
CAPITOLO I. Degli elementi de' giudizi, ossia degli oggetti semplici		ivi
ARTICOLO I. L'oggetto è il termine proprio dell'intendimento		ivi
→ II. Tutti gli oggetti si riducono all'essere		ivi
→ III. Dell'intuizione e della percezione degli oggetti		89
→ IV. Del ragionare e del riflettere		90
CAPITOLO II. Come la forma d'idea si converta nella forma di giudizio		93
→ III. Della natura del primo genere de' giudizi, le per- cezioni		98
ARTICOLO I. Nelle percezioni, che sono giudizi reali, non precede il giudizio possibile e la questione		ivi
→ II. Qual sia il soggetto del giudizio nella percezione		100
CAPITOLO IV. Del secondo genere de' giudizi: quelli della rifles- sione — Supremi principi del ragionamento		103
ARTICOLO I. Giudizi che fa la riflessione senza eccedere dal puro essere		ivi
→ II. Il principio d'identità è la regola suprema di tutti i giudizi		106
→ III. Tre supremi generi di giudizi secondo tre specie d'identità		107
→ IV. Altri giudizi universali che costituiscono un se- cond'ordine di principi razionali		109
CAPITOLO V. Dell'attitudine del linguaggio ad esprimere i nostri giudizi		110
ARTICOLO I. Nozioni intorno al linguaggio		ivi
→ II. Imperfezione de' vocaboli a significare il pensiero		111
→ III. Il contesto toglie talora o scema il difetto dei vo- caboli		112
CAPITOLO I. Delle proposizioni. — Loro classi		114
ARTICOLO I. Definizione		ivi
→ II. Due basi di classificazione delle proposizioni		ivi
→ III. Classificazione delle proposizioni secondo la quantità		ivi
→ IV. Classificazione delle proposizioni secondo la qualità		115
→ V. Delle proposizioni semplici e composte		116
CAPITOLO VII. Del valore e della conversione delle proposizioni		118
ARTICOLO I. Equipollenza, o opposizione delle proposizioni		ivi
→ II. Della conversione delle proposizioni		119
CAPITOLO VIII. Regole per conoscere la verità o falsità de' giu- dizi e delle proposizioni. — Regola suprema		122
→ IX. I dieci predicamenti		123
→ X. I sette predicabili		129

CAPITOLO XI.	<i>Confronto de' dieci predicamenti e de' sei primi predicabili</i>	pag. 132
—	XII. <i>Classificazione de' subietti</i>	134
—	XIII. <i>De' nove copulativi, e dei tre disgiuntivi</i>	136
ARTICOLO I.	<i>La copula è affermativa o negativa</i>	ivi
—	II. <i>Della copula affermativa. — I nove copulativi</i>	137
—	III. <i>Tre modi dialettici, secondo i quali lo stesso predicato può congiungersi a più subietti</i>	144
—	IV. <i>I tre disgiuntivi</i>	146
CAPITOLO XIV.	<i>Utilità dell'analisi dell'identità che si trova nelle proposizioni</i>	150
—	XV. <i>Applicazione della regola suprema per riconoscere quando ci sia nel giudizio l'identità richiesta. — Due regole d'applicazione.</i>	151
—	XVI. <i>Della prima regola d'applicazione: « ridurre il giudizio alla sua forma semplice e propria »</i>	152
ARTICOLO I.	<i>Cause della forma impropria</i>	ivi
—	II. <i>Giudizi la cui forma verbale non è propria</i>	ivi
—	III. <i>Giudizi composti</i>	ivi
—	IV. <i>Giudizi il cui subietto è complesso</i>	156
—	V. <i>Giudizi ne' quali è qualche cosa d'implicito, che conviene rendere esplicito per riconoscere se ci abbia l'identità richiesta tra il subietto e il predicato</i>	159
—	VI. <i>Giudizi espressi in un linguaggio improprio od equivoco</i>	160
§ 1.	<i>Dell'oscurità e dell'equivocità del linguaggio</i>	ivi
§ 2.	<i>Delle definizioni</i>	162
CAPITOLO XVII.	<i>Della seconda regola: « riferire il giudizio di cui non si vede immediatamente la verità, ad un altro giudizio certo in cui esso sia implicitamente contenuto »</i>	165
ARTICOLO I.	<i>Due casi, ne' quali non si può conoscere se nella proposizione ci sia l'identità richiesta tra il subietto ed il predicato, senza ricorrere a qualche notizia estranea alla proposizione</i>	ivi
—	II. <i>A che si dee ricorrere ne' due casi accennati per rilevare se c'è o non c'è l'identità tra il predicato ed il subietto</i>	167
—	III. <i>Ogniqualevolta una proposizione è contraddittoria d'un'altra proposizione vera, è falsa: e ogniqualevolta è contraddittoria d'un'altra falsa, è vera</i>	169
§ 1.	<i>Regole per conoscere quando due proposizioni sieno contraddittorie solamente in apparenza</i>	ivi
§ 2.	<i>Come si conoscano le proposizioni veramente contraddittorie</i>	173
ARTICOLO IV.	<i>Applicazione della regola alle proposizioni composte</i>	175

ARTICOLO V. <i>Ogniqualevolta una proposizione è inclusa in un'altra proposizione vera, anch'essa è vera</i> . . .	pag. 179
— VI. <i>Principio dell'argomentazione</i> . . .	» 187
SEZIONE SECONDA. — SILLOGISTICA — DELL' ARGOMENTAZIONE .	» ivi
CAPITOLO I. <i>Nozioni della deduzione semplice, dell' argomentazione, e della dimostrazione</i> . . .	» 189
— II. <i>Dell'unica forma idente dell' argomentazione.</i> . . .	» 192
ARTICOLO I. <i>La forma della proposizione è una e trina</i> . . .	» 193
— II. <i>Origine e necessità dell' argomentazione</i> . . .	» ivi
— III. <i>La forma dell' argomentazione è una e trina, una in se stessa, trina nelle proposizioni</i> . . .	» 194
— IV. <i>Ordine delle tre proposizioni del sillogismo</i> . . .	» 198
CAPITOLO III. <i>Del principio d'ogni sillogismo</i> . . .	» 205
ARTICOLO I. <i>Enunciazione del principio</i> . . .	» ivi
— II. <i>Dichiarazione del principio. — Sillogismi entici, concettuali e verbali</i> . . .	» 206
CAPITOLO IV. <i>Applicazione del principio</i> . . .	» 208
ARTICOLO I. <i>Applicazione a' sillogismi entici</i> . . .	» ivi
— <i>Schema de' sillogismi d'estensione</i> . . .	» 209
— <i>Schema de' sillogismi di comprensione</i> . . .	» ivi
ARTICOLO II. <i>Applicazione del principio ai sillogismi concettuali</i> .	» 215
— III. <i>Applicazione del principio a' sillogismi verbali</i> . . .	» 218
CAPITOLO V. <i>Regole universali dell'argomentazione</i> . . .	» 219
ARTICOLO I. <i>Regola universale I: la conclusione dee esser contenuta nel tutto sillogistico</i> . . .	» 220
— II. <i>Regola universale II: il termine medio dee' essere d'un'estensione almeno pari a quella del subietto, e d'una comprensione almeno pari a quella del predicato</i> . . .	» 221
CAPITOLO VI. <i>Dell'unica figura del sillogismo</i> . . .	» 227
ARTICOLO I. <i>Delle quattro figure invalse del sillogismo</i> . . .	» ivi
— II. <i>Deve escludersi la IV figura</i> . . .	» ivi
— III. <i>La prima figura è la sola perfetta e propria del sillogismo</i> . . .	» 229
— IV. <i>Ragioni per le quali i logici che non riconoscono la quarta pretendono doversi conservare la seconda e la terza</i> . . .	» 231
— V. <i>Una sola è la figura del sillogismo</i> . . .	» ivi
— VI. <i>Quattro figure del sillogismo determinate in altro modo. Regole delle figure imperfette</i> . . .	» 236
CAPITOLO VII. <i>De' modi del sillogismo</i> . . .	» 238
ARTICOLO I. <i>Come i logici abbiano distinti i modi del sillogismo</i> .	» ivi
— II. <i>Critica de' diciannove modi comuni del sillogismo</i> . . .	» 240
CAPITOLO VIII. <i>Regole speciali del sillogismo</i> . . .	» 243
— IX. <i>D'altre forme verbali d'argomentare che si riducono al sillogismo</i> . . .	» 248
ARTICOLO I. <i>Entimema</i> . . .	» ivi

ARTICOLO II. <i>Epicheirema</i>	pag. 249
— III. <i>Sorite</i>	ivi
CAPITOLO X. <i>De' modi dell'argomentazione distinti secondo la materia in generale</i>	250
— XI. <i>Modi d'argomentazione secondo la materia</i>	252
ARTICOLO I. <i>Primo modo — L'addizione</i>	ivi
— II. <i>Secondo modo interiore d'argomentare — Sottrazione</i>	255
— III. <i>Terzo modo interiore d'argomentare — Proporzione</i>	261
— IV. <i>Quarto modo interiore d'argomentare — L'integrazione</i>	266
— V. <i>Quinto modo interiore d'argomentare — Il circolo solido e il regresso</i>	276
SEZIONE TERZA. — SOFISTICA. — DE' SOFISMI	281
CAPITOLO I. <i>Definizione e classificazione sommaria de' sofismi</i>	ivi
— II. <i>Sofismi il cui vizio consiste nella falsità delle premesse del sillogismo</i>	ivi
ARTICOLO I. <i>Sofisma I, dell'assurdo implicito</i>	282
— II. <i>Sofisma II, dell'infinito non compreso</i>	283
— III. <i>Sofisma III, dell'indeterminato</i>	285
— IV. <i>Sofismi fondati nella cognizione confusa del predicato — Sofisma IV, della falsa causa</i>	287
— V. <i>Sofisma V, del fatto falso</i>	291
— VI. <i>Sofisma VI, dell'imperfetta enumerazione</i>	ivi
— VII. <i>Sofismi fondati in una proposizione difettosa nel nesso tra il soggetto ed il predicato — Sofisma VII, dell'occidente</i>	292
— VIII. <i>Sofisma VIII, del genere</i>	293
CAPITOLO III. <i>Sofismi che si fondano in un vizio inerente alla forma ideale del sillogismo</i>	294
ARTICOLO I. <i>Sofisma IX, dell'equivocazione, e dell'ambiguità</i>	ivi
— II. <i>Sofisma X, della pronunziazione</i>	295
— III. <i>Sofisma XI, del parlare figurato</i>	ivi
— IV. <i>Sofisma XII, del senso composto, e del diviso</i>	296
— V. <i>Sofisma XIII, del rispettivo</i>	298
— VI. <i>Sofisma XIV, della petizione di principio, e del circolo lineare</i>	299
— VII. <i>Sofisma XV, della conseguenza, e XVI delle molte interrogazioni</i>	302
CAPITOLO IV. <i>Sofismi la cui falsità risulta non tanto dal vizio dell'argomentazione, quanto dall'intento della disputa. Sofisma XVII, della questione sbagliata. Sofisma XVIII, dell'ignorazione dell'elenco</i>	303
SEZIONE QUARTA. — METODICA. — DEL METODO	305
CAPITOLO I. <i>Del metodo in generale</i>	ivi
ARTICOLO I. <i>Definizione e divisione del metodo</i>	ivi

ARTICOLO II. Dell'analisi e della sintesi	pag. 307
— III. Metodo della natura, principio e fondamento di tutti i metodi	ivi
— IV. Qual sia l'ordine immutabile che tengono i passi dell'umana mente	309
— V. Regola universale del metodo	311
— VI. Regole speciali del metodo in generale	ivi
§ 1. Regola I speciale del Metodo in comune	ivi
§ 2. Regola speciale II del Metodo in comune	313
ARTICOLO VII. Metodo usato dagli uomini di buon senso, e Metodo usato dagli scienziati	315
CAPITOLO II. Del Metodo dimostrativo	316
ARTICOLO I. Definizione del metodo dimostrativo in generale	ivi
— II. Scopi del metodo dimostrativo	319
— III. Semplicità della dimostrazione	320
— IV. Forma generale della dimostrazione	ivi
— V. Del dubbio metodico	322
— VI. De' precogniti richiesti dalla dimostrazione	323
— VII. Sillogismo fondamentale della dimostrazione	328
§ 1. Della Tesi da dimostrarsi	ivi
§ 2. Della maggiore	336
§ 3. Della minore	342
ARTICOLO VIII. La forma sillogistica della dimostrazione è fondata nell'ordine intrinseco dell'essere	344
— IX. Della scienza come effetto della dimostrazione	ivi
§ 1. Scienza in senso subiettivo	ivi
§ 2. Scienza in senso obiettivo	350
§ 3. Indicazione degli altri modi di conoscere a cui non si dà il nome di scienza in senso stretto	351
ARTICOLO X. Dell'Eristica	352
§ 1. Diversi modi di disputare, da cui risulta l'Eristica	ivi
§ 2. Distinzione dell'Eristica dalla Sofistica	353
§ 3. Differenza tra l'Apodittica e l'Elenctica	355
§ 4. Differenza tra la Dialettica e l'Elenctica	ivi
ARTICOLO XI. Regole della disputa	359
CAPITOLO III. Del Metodo inventivo	365
ARTICOLO I. Arte d'imparare	366
§ 1. Prima disposizione a imparare, l'amore della verità	ivi
§ 2. Scopi che dee proporsi chi vuol imparare	ivi
§ 3. Facoltà con cui s'impara	367
a) Stimoli ed eccitamenti	ivi
b) Abito di maneggiare le proprie facoltà	368
c) Coltura delle facoltà	ivi
d) Qualità naturali ed acquisite dell'ingegno	369
e) Tempo e assiduità di studio	ivi

§ 4. Mezzi d'istruzione	pag. 389
§ 5. Atti delle facoltà intellettive	» 370
§ 6. Fonti e mezzi delle cognizioni	» 371
A. Primo fonte o mezzo di sapere, il linguaggio	» 373
I. Del linguaggio come strumento del pensiero	» ivi
II. Del linguaggio come mezzo di comunicazione delle dottrine	» 374
A) Comunicazione del sapere per via d'insegnamento	» 375
B) Comunicazione del sapere per via di testimonianza — Arte critica	» 376
I. Definizione e tavola sinottica dell'Arte critica	» ivi
II. Qual sia la certezza che cerca l'arte critica — Arte critica intemperante	» 378
III. Onde i fatti su cui si fonda la vera religione de- vono e possano avere una certezza assoluta	» 380
IV. I tre principj fondamentali dell'arte critica	» 382
V. Quali siano le speciali ragioni di dubitare della ve- racità d'una testimonianza	» 383
VI. Continuazione — Argomenti negativi e positivi	» 385
VII. Quanto possa valere il calcolo delle probabilità applicato alle testimonianze	» 386
Deficienza del calcolo perchè suppone e non verifica i dati su cui s'instituisce	» 389
Deficienza del calcolo perchè prende alcuni dati nudi di tutte le circostanze di cui sogliono esser ri- vestiti	» ivi
Deficienza del calcolo per la fallacità de' principj medj su cui si fonda	» 390
VIII. Dottrina fondamentale del valore de'testimoni	» 391
IX. Della probabilità dell'evento straordinario	» 393
X. Esempio degli sbagli che alcuni matematici sogliono prendere nel calcolare la probabilità degli eventi che si conoscono per via di testimoni	» 402
XI. Della tradizione orale e della tradizione monu- mentale	» 411
C) Della comunicazione del sapere per via d'unanime consenso	» 414
D) Della comunicazione del sapere per via d'autorità	» 418
E. Delle notizie che si cavano da nuove percezioni	» 421
I. Due effetti delle percezioni — Perfezionano le facoltà perceptive, e somministrano materia al conoscere	» ivi
II. Le scienze de' reali non si possono formare se non se ne possiede la materia	» 422
III. Dell'osservazione sulle percezioni naturali	» ivi
IV. Dell'osservazione delle percezioni artificiali. — Arte di sperimentare	» 425
V. Delle Ipotesi	» 428

VI. Delle cause finali	pag. 431
VII. Dell'esatto e positivo risultato delle osservazioni e delle sperienze	» 433
C. Delle notizie che si cavano coll'uso ulteriore della riflessione	» 435
REGOLA I. Distinguere e afferrare l'essenza della cosa di cui si parla	» ivi
— II. Rimovere dall'essenza ogni elemento eterogeneo	» 436
— III. Definire l'essenza	» 437
— IV. Alla definizione segua la divisione	» 438
— V. Succeda l'analisi filosofica	» 439
— VI. Dell'ordine delle questioni	» 441
— VII. Del riassumere le ricerche	» 443
— VIII. Delle soluzioni negative	» ivi
— IX. De' limiti	» 444
— X. Della media	» ivi
— XI. De' modi possibili di essere	» 445
— XII. Delle cause finali	» ivi
— XIII. Dell'ideale	» 446
— XIV. Delle illusioni	» 447
— XV. Degli ordini delle riflessioni	» 450
ARTICOLO II. Arte d'inventare	» 451
§ 1. Che cosa s'intenda per intenzione	» ivi
§ 2. Se sia vero che il sillogismo non sia uno strumento atto alla invenzione	» 452
§ 3. Regole dell'invenzione	» 454
§ 4. Doti degl'inventori	» 456
§ 5. Arte di scrivere e compor libri	» 457
CAPITOLO IV. Del metodo didattico	» 458
ARTICOLO I. Principio del metodo didattico	» ivi
— II. Dichiarazione del principio	» 459
— III. Regole speciali	» ivi
REGOLA I. Della distinzione delle idee	» ivi
— II. Della chiarezza delle idee	» 460
— III. Della proprietà delle parole	» 466
— IV. Del non aggravare la mente del discepolo	» 467
— V. Del distinguere i diversi ordini di riflessione	» ivi
— VI. Se nell'insegnamento si deva procedere dagli universali a particolari, o viceversa	» 469
— VII. Nello stesso ordine di riflessione si dee fare che la riflessione cada prima su di ciò che è più facilmente osservabile e su cui cade più spontaneamente	» 471
— VIII. Dichiarazione delle due regole precedenti	» ivi
— VIII. È necessario che ogni classe di cognizioni sia resa ricca prima di passare ad un'altra	» 473
LIBRO III. — CRITICA. — Del Criterio	» 474
SEZIONE PRIMA. — DEL CRITERIO	» ivi

CAPITOLO I. Della questione del <i>critério</i> ingenerale	pag. 474
— II. Del <i>critério</i> della verità	476
ARTICOLO I. Che cosa sia il <i>critério</i> della verità e di quali caratteri deva esser fornito	ivi
— II. L'essere intuito per natura è il supremo <i>critério</i> della verità	478
— III. Obbiezioni risolte	479
— IV. Delle idee elementari astratte dall'essere	484
— V. De' principi del ragionamento	485
CAPITOLO III. Del <i>critério</i> della certezza	487
— IV. De' giudizi possibili de' quali non si può verificare la certezza e che tuttavia non inducono in errore	491
— V. Della probabilità	494
ARTICOLO I. Della natura della probabilità	ivi
— II. De' principi su' quali i matematici fondano il calcolo delle probabilità	496
CAPITOLO VI. <i>Critério</i> estrinseco della certezza	500
— VII. Delle tre specie di cognizioni distinte secondo i tre mezzi di conoscere	502
— VIII. Delle cause dello scetticismo	503
— IX. Dello scetticismo Hegeliano	511
SEZIONE SECONDA. — DELLA PERSUASIONE	515
CAPITOLO I. Cause delle discrete persuasioni in generale	ivi
— II. Prima causa della persuasione, l'attività naturale della mente	519
ARTICOLO I. Della prima attività naturale con cui lo spirito umano si unisce alla verità, che produce l'adesione	ivi
— II. Della seconda attività naturale con cui lo spirito umano s'unisce alla verità, e produce l'assenso	531
CAPITOLO III. Della seconda causa della persuasione, l'attività personale e volontaria	542
— IV. Della terza causa delle persuasioni, cioè delle abitudini mentali che rendono l'uomo inclinato o restio a formarsi certe persuasioni	546
— V. Del potere dell'uomo d'infondere la persuasione in altrui, e di ottenerne la manifestazione esterna	551
ARTICOLO I. Del grado di potere che ha l'uomo di produrre in altrui delle persuasioni	552
— II. Del potere che ha l'uomo d'ottenere da' suoi simili la manifestazione delle persuasioni	554
CAPITOLO VI. Dell'appagamento, e come si distingua dalla persuasione	563
ARTICOLO I. Dell'appagamento assoluto	ivi
— II. Dell'appagamento relativo	566
CAPITOLO VII. Dell'intemperanza nell'amore della speculazione	572



INDICI

DEGLI AUTORI E DELLE MATERIE

CONTENUTE

NEL PRESENTE VOLUME

COMPILATI

DA VINCENZO DE VIT



AVVERTIMENTO

Il numero arabico indica il numero dei capiversi: le lettere
n. e nn. apposte al num. arab. significano *nota* o *note*:
le (n. †) significano *nacque, mori*: la (f. . .) ... *flori*.

INDICE I.

DEGLI AUTORI.

A

AGOSTINO (S.) (n. 354 † 430) suo elogio della *logica* e della *dialectica*, 17 e 18 n. — sua osservazione sulla natura dell'anima, 256 — quali caratteri attribuisca alla *scienza*, 829 — suoi precetti intorno alla disputa, 859 n. — sua ingenua confessione d'ignorare, 716.

È citato ancora, 794 n. 801. 853. 1089 n. 1690 n.

ALCINOO (f. nel I. sec. d. Cr.) cit. 67 n. 932 n. — sua opinione intorno alle *categorie*, 15 n.

ALCMEONE di CROTONA (f. nel v. sec. av. Cr.) pitagorico, quali principi ammettesse secondo Aristotele, 15 n.

ALESSANDRO AFRODISIO (f. tra il II e III sec. av. Cr.) cit. 29 nn. 32 n. — sua opinione intorno alle *categorie* di Aristotele, 15 n. — che insegna intorno all'uso della parola dialettica presso Platone e Aristotele 30 e n.

ALFIERI VITTORIO (n. 1749 † 1803) sue strane sentenze, 1184.

ANASSAGORA di CLAZOMENE († 428 av. Cr.) suo libro, come giudicato da Socrate nel Fedone, 966 n.

ANDRONICO di RODI (f. nel I. sec. av. Cr.) suoi lavori intorno ai libri di Aristotele, 14 e 29.

ANTIOCO ALCALONITA († 69 av. Cr.) sue lodi presso gli antichi, 1089 e n.

APELLICONE di TEO († 85 av. Cr.) acquista i libri d'Aristotele e ne

moltiplica gli esemplari, 14 — sua biblioteca trasportata in Italia da Silla, *ibi*.

ARAGO FRANCESCO (n. 1786 † 1853) sue lezioni d'astronomia, cit. 919 n.

ARCESILAO (n. 316 † 241 av. Cr.) capo della seconda Accademia, si allontana dalle dottrine di Platone, 791 n. — e del suo metodo, n. 792 — sue dispute cogli Stoici intorno al criterio della certezza, 1089 e nn.

ARCHITA TARENTINO (n. 440 † 360 av. Cr.). Opinioni diverse degli antichi Scolastici intorno alla sua *categorie*, 15 n.

ARDUINO GIO. (n. 1646 † 1729). Sua critica intemperante, 1438.

ARISTIPPO (n. 435 e. av. Cr.) capo dei Cirenaici, 1090 — suo detto, 633 n.

ARISTOTELE (n. 384 † 322 av. Cr.). Suo *Organo*, unico grande monumento di scienza logica rimantoci di tutta l'antichità, 16 — è studiato in Atene ed in Roma poco prima o quasi apparecchiato alla diffusione del Vangelo, 17 — sue lodi presso i padri della Chiesa, 18-19 — Boesio ne traduce buona parte in latino, 19 n. — Sue formule e modi concisi di dire conservati sino a noi dagli Scolastici, 21 e n. — suo linguaggio spinoso notato dagli antichi, 22 n. — scade nella fine del medio evo, 23 — e viene disprezzato dai moderni, 24 — o perchè, 31. V. BACONE, CONDILLAC e

ROSMINI, *Logica*.

LASALLE—è difficile determinare quali sieno i suoi meriti nel perfezionamento della logica, 15 — la teoria del *sillogismo* sembra indubitabilmente sua invenzione, ma non si può affermare altrettanto delle sue *Categorie*, ivi e n.

Esame del suo *Organo*, 26—sembra esso una collezione di vari Trattati scritti in diversi tempi, 27—che si possono distribuire in tre classi, secondo le tre operazioni da lui assegnate allo spirito umano *intelligenza*, *giudizio* e *raziocinio*, 28 e 30t — i libri delle *categorie* o della interpretazione, secondo l'autore, appartengono alla seconda classe, 29 — quelli della prima si devono cercare tra i *Metafisici*, ivi — alla terza appartengono gli *Analitici*, i *Topici*, gli *Elenchi* e i libri della *Rettorica* o della *Politica*, 30 — scopo della logica aristotelica, secondo *Laerzio*, 29 e n. — Aristotele non ebbe propriamente un'ideologia, ivi, n.

Critica dell'*Organo*: a) per la forma trascura spesso la materia, 31 — b) non distingue sempre né sufficientemente le verità dalle forme soggettive e dal linguaggio con cui si seguano, 32 — le sue stesse *categorie*, soggetto di disputa tra i *Platonici*, gli *Stolei* e gli stessi *Peripatetici*, ivi, n. — c) vantaggio o scapito insieme derivato dall'ostinazione che pose nella lingua, 33 — d) difetta dell'armi necessarie per una palestra al di sopra del pensare comune, 35 — dalle tre parti, in cui si può distinguere la logica, il suo *Organo* non ne contiene compiuta che la prima, 36. — Si difenda nondimeno contro gli assalti dell'*Hegel*, 46-47 e 53.

Fa incominciare la scienza logica dalla *questione*, 93 n. — natura dei suoi cinque *predicabili* e delle sue dieci *categorie*, 413 — quale sia la base dei primi, 414 — nella loro classificazione si scopre il vizio fondamentale della sua filosofia, 415 e n. V. ESSERE — lo stesso si può notare nelle sue *categorie*, 418 — suoi *postpredicamenti*, in cui distingue sei specie di *mofo*, 439 n. — modi di

simultaneità e di *priorità* da lui enumerati, 444 — quanto sieno le figure del *sillogismo* da lui ammesse, 607-619 e nn. — riduce le questioni possibili a quattro, 784 — che vengono esaminato, 785-792 e nn. — sue *preposizioni* e suoi *precogniti*, ivi. — suo precetto intorno alla dimostrazione, 796 e 798 e 812 n. — pone tre condizioni alla scienza, 829 e n. — V. PERIPATETICI — se si sia servito del *ragionamento circolare*, 702 n. e 705 e n. — o del *regresso*, 708 — in quali sensi usi la parola *dialettica*, 846-847 e n. — chiama col nome di *aggressione* il *sillogismo dialettico*, 849 e n. — come definisca l'induzione, 1002 e n. — nel suo sistema sono inconciliabili queste due sentenze: a la scienza è solo degli universali » o « la scienza è un conoscere per le cause », 840 n. — riponendo la scienza negli universali, abbeno non sempre sia coerente a se stesso, fu nondimeno salvato dallo scetticismo, 1088 e n. — come intendessero questi universali, gli Scolastici antiebi e gli Scolastici ivi — insufficienza del suo sistema pel criterio della certezza, 1091.

Vicende de' suoi scritti, 14 e n. — i suoi libri di *metafisica* sembrano una raccolta di vari scritti uniti insieme più a caso, che a ragione, 29 — alcuni di essi appartengono all'ideologia e alla logica, ivi — libri del *sillogismo* e della dimostrazione chiamati da poi *analitici* *priori* e *posteriori*, e perchè, 773 e n. — suoi libri perduti dello *Idee*, del *Bene* e della *Filosofia*, di che trattassero, 29 — opinione degli eruditi intorno ad essi ed all'altra sua opera delle *Scuola platoniche*, ivi e n. — suoi *Elenchi*, 843 n.

Altri luoghi citati, 25 n. 279 e n. 370 n. 476 n. 530 e n. 581 n. 639, 655 n. 696 n. 741 n. 744, 831, 842 n. 877, 957 n. 982 n. 1044 n. 1046-1089 nn. 1090-1091 e n.

ARNALDO ANTONIO (n. 1612? 1694) suo Trattato dello vera e false, idee 1044 n.

ARRIANO FLAVIO (n. 103 e. d. Cr.) cit. 713 n. 717 n.

ATENEO (f. nel II. sec. d. Cr.) cit. 14 n. 863 n. 1088 n.

AVERROES (INN-ROSCIO, detto—† 1198) attribuisce a *Galeno* l'aggiunta della quarta figura al sillogismo aristotelico, 607 n.—suoi commentari sopra *Aristotele*, cit. 705 n.—sua duplice induzione, 829 n. e 1088 n.

B

BACONE FRANCESCO di VERULAMIO (n. 1561 † 1626) suo nuovo *Organo*, in cui raccoglie i precetti della logica speciale, 23—osservazione ad esso relativa del *De-Maistre*, ivi n.—riduce la logica entro brevissimo cerchio, incapace di soddisfare ai bisogni dell'uomo, 24—non critica superficialissima ad *Aristotele*, ivi—declama contro il sillogismo confondendone la dottrina coll'uso di disputare in forma introdottasi nel medio evo, 862 n.—ispira il disprezzo degli antichi, 944—« mostra di conoscere poco l'organismo del pensiero umano, 1002 n.—Il suo maggior titolo alla celebrità è quello di aver fatto conoscere l'importanza dell'induzione, 655—suo precetto od essa relativo, 969 n.—cit. 947 n.

BACONE ROGERO (n. 1214 † 1292) lodato, 764.

BARBEYRAC GIOVANNI (n. 1674 † 1747) cit. 1160 n.

BERKELEY GIORGIO (n. 1684 † 1753) suoi dialoghi, 519 — e suo idealismo, 1089 n. — *Berkeleyani*, notati, 222.

BERNOULLI GIOVANNI (n. 1667 † 1748) riconosce il principio del minimo mezzo, 964 n.

BIANCHINI FRANCESCO (n. 1662 † 1729) sua storia universale tratta da monumenti, 932 n.

BOEZIO ANICHO MANLIO TORQUATO SEVERINO (n. 470 † 524) facilita lo studio della dialettica nell'Occidente, 19 n.—illustra i modi indiritti del sillogismo aristotelico, 609 — come espugna l'opinione di quelli che attribuirono la categorìa ad *Arebita Tarantino*, 15 n. — cit. 57 n. 1036.

BOSCOVICH ROGERO GIUSEPPE

(n. 1741 † 1787) descrive i tentativi dell'esperimentatore che interroga la natura, 961 n.

BRANDIS CRISTIANO AUGUSTO, sua opera sui libri perduti di *Aristotele*, 15 n. e 29 n.

BUILE GIOVANNI TEOFILO (n. 1763 † 1821) segua l'opinione del Petit sui tra libri della Filosofia di *Aristotele*, 15 n.

BURGERSDICK, restringe i predicabili di *Aristotele*, 413.

C

CAMPANELLA TOMMASO (n. 1568 † 1639) cit. 1003 n.

CARNEADE di CIRENE (n. 212 † 131 av. Cr.) espo della terza *Accademia*, si allontana dalla fermezza delle idee e dal metodo di *Platone*, 791 n. e 802 — in che riponessu il criterio della certezza contro gli *Stoici*, 1089 e nn.

CARTESIO (o DESCARTES) RENATO (n. 1596 † 1650) introduce l'assurda questione: « quali idee siano vere e quali false », 1044 n. — sua idea chiara, notata, 176 n. — prima regola del suo metodo, ivi—suo criterio della certezza rovesciato dal *Tamagno*, 1085 n.

CICERONE M. TULLIO (n. 106 † 43 av. Cr.) suo elogio dell'arte di ragionare, 17 e n. — ei offre nei suoi dialoghi un esempio del metodo oratorio, 862 — censura i filosofi epicurei, 25 n.—con qual nome chiama la moltitudine, 297 — sua opinione sulle dottrine dei *Platonici* e dei *Peripatetici*, 829 n.—come definisce il probabile, 849 n. — distingue due specie di sospensione d'assenso, 1089 n. — È citato 21, 22 n. 29, 696 n. 713 n. 714, 717 n. 794 n. 862 n. 877 n. 982 n. 993 n. 995 n. 1017 n. 1089-1090 e nn. 1124.

CLEANTE (f. sec. III. av. Cr.) capo di una delle due scuole dello stoicismo, 791 n.

CLEMENTE ALESSANDRINO († 317 d. Cr.) donde deduca la voce scienza in greco, 829.—È citato 818 n. 829 e nn. 840 n. 849 n.

CLERICO (LECLERC) GIOVANNI (n. 1657 † 1736) cit. 892 n.

COLLOT D'HERBOIS GIOVANNI MARIA (n. 1751 + 1796) suo detto a Robespierre, 820.

CONDILLAC (BOSSNOT DE) STEFANO (n. 1715 + 1780) meschinità della sua loggia, in cui disprezza la forma aristoteliche, 25.

CONDORCET (CARITAT Marchese DE) M.G. ANTONIO NICOLÒ (n. 1743 + 1794) promette agli uomini la scoperta dell'arte di prolungare indefinitamente la vita, 1183.

CONSALVI (Card.) ERCOLE (n. 1757 + 1824) si disse che ingannava i diplomatici col dir sempre la verità, 912.

CONTARINI GASPARO (o. 1483 + 1542) rigetta la quarta figura del sillogismo, 607 e n.

CRATIPPO di MITILENE (f. sec. I. d. Cr.) commenta in Atene l'Organo di Aristotele, 17.

CREUZER FEDERICO, suo commentario a Plotino, notato 847 n.

CRISIPPO († 206 e. av. Cr.) capo di una delle due scuole dello stoicismo, 791 n. — in che riponesse il criterio della certezza, 1089 e nn.

CUSANO (Card.) o NICOLÒ DI CUSA (n. 1401 + 1464) sua opera *de docta ignorantia*, 716 n.

CUVIER GIORGIO (n. 1768 + 1832) lodato, 695.

D

DANTE ALIGHIERI (n. 1265 + 1321) sua *Divina Commedia*, cit. 41.

DAVID ARMANDO (f. sec. V. d. Cr.) commenta Aristotele, 15 n. e 79 n. — sua opinione intorno alle categorie, ivi — sua dottrina sui sillogismi dello stesso, 30 — suo detto a favore della dialettica, 21.

DE-MAISTRE V. MAISTRE.

DENINA CARLO GIO. MARIA (n. 1731 + 1813) cit. 1011 n.

DEXIPPO (f. sec. IV. d. Cr.) scoliasta d'Aristotele, cit. 32 n.

DIOCLE (f. sec. III. av. Cr.) cit. 1089.

DIODORO chiamato il *Chronus* (f. sec. IV. av. Cr.) cit. 863 n.

DIogene LAERZIO (f. sec. II. d. Cr.) tesse il catalogo delle opere di Ari-

stotele, 29 o n. — È citato 12 n. 15 n. 791 n. 841 n. 846 n. 863 n. 1089-1090.

DUNN-SCOT. V. SCOTO.

E

ENESIDEMO (f. sec. I. av. Cr.) cit. 1089.

EPICURO (n. 341 + 270 av. Cr.) attribuisce alla divinità le forme e proprietà dell'uomo, 740 — ammette che le prenozioni delle cose divine non possono venirci dai sensi, 791 n.

Epicurei come qualificanti da Cicerone, 25 n. — loro sofisma, 714 e 740 — in che differiscono e in che convengono cogli Stoici e coi Peripatetici intorno al criterio della certezza, 791 n. e 1090 e nn.

ESIODO (f. sec. II. av. Cr.) sua sentenza intorno alla sapienza, 1089 n.

EUDEMO di RODI (f. sec. III. av. Cr.) cit. 609.

EULERO LEONARDO (n. 1707 + 1783) difende il sillogismo come strumento atto a scoprire la verità, 1002.

EUSEBIO PANFILO (f. sec. IV. d. Cr.) cit. 1089-1090 e nn.

EUSTAZIO di CAPPADOCIA (f. sec. IV. d. Cr.) sua opinione intorno alle categorie di Aristotele, 32 n.

EVATLIO (f. sec. IV. av. Cr.) suo celebre dilemma, 664.

F

FABRIZIO GIOV. ALBERTO (n. 1668 + 1736) cit. 12 n.

FACCIOLATI GIACOMO (n. 1682 + 1769) suoi elementi di logica, 1044 n.

FICHTE GIOVANNI TEOFILO (n. 1762 + 1814) spiega innanzi la filosofia critica del Kant togliendo la materia e facendola produzione dello spirito umano, 40. V. SCUOLA GERMANICA.

FILONE di LARISSA (f. sec. I. av. Cr.) stoico, in che differisce dagli Academici intorno al criterio della certezza, 1089 e nn.

FILOPONO GIOVANNI († 660 d. Cr.) sua opinione sul merito d'Aristotela nell'arte del ragionare, 15 e n.—chiama semplici voci i predicabili di questo, 413—cit. 19 n.

G

GALILEI GALILEO (n. 1564 † 1642) lodato, 23 — e a preferenza del Bacone, 944 e 947 — riconosce il principio del minimo mezzo, 964 n. — cit. 996.

GALENO (f. sec. II. d. Cr.) quarta figura da lui aggiunta al sillogismo aristotelico, 607 e n. — cit. 609, 773, 1088 n.

GELLIO AULO (f. sec. II. d. Cr.) suo detto intorno alla dialettica, 31 e n. — cit. 664, 713 a. 791 n. 863 n. 1089 a.

GERBERTO (papa Silvestro II dal 999-1003) lodato, 764.

GERDIL (Card.) GIACINTO SIOBMONDO (n. 1718 † 1802) cit. 1158 n.

GIROLAMO (S.) (n. 331 † 420) suoi lodi della dialettica e di Aristotele, 18 e n. 19 n. — cit. 21 n.

GIULIANO (imperatore — n. 331 † 363) proibisce ai Cristiani lo studio della filosofia, 20.

GORGIA (n. 485 † 378 av. Cr.) sofista, cit. 813 a.

GOTAMA (f. nell'India alcuni sec. av. Cr.) suo Nyāya (ragionamento o logica) lodato, 16 a.

GROZIO (DE GROOT) UGONE (n. 1583 † 1646) cit. 1153 n. 1160 n.

H

HEGEL GIORGIO GUGLIELMO FEDERICO (n. 1770 † 1831) spinge alla sua ultima conseguenza il sistema del Kant dopo il Fichte e lo Schelling, 40. V. SCUOLA GERMANICA.—sua idea assoluta, come da lui trovata, 41.—sdegna il nome di critico nello stesso senso del Keat, 44.—sua mirabile trasformazione della logica, che ne involge la piena distruzione, ivi e 45.—egli stesso dichiara che la sua Logica è contraria a quella delle scuole, ivi n.—la sua filosofia è in

tre parti: Logica, Scienza della natura e Scienza dello spirito, 45.

La Logica è per lui il movimento che il pensiero, come oggetto del pensiero stesso, fa, e pel quale perviene a costituirsi come concetto o idea assoluta, 45 — questo movimento è triplice; che c'è un movimento o processo nella sfera dell'essere, un movimento o processo nella sfera dell'essenza, e un movimento o processo nella sfera del concetto, 46.—in questa triplice movimento, che in ogni istante ricomincia e si compie, è quella Logica, che vuole sostituita alla volgare, ivi.—la verità è quindi per lui l'accordo dell'obbietto col concetto, perciò che si trova nell'idea assoluta, 47.—dove la conseguenza che « l'errore coesiste eternamente colla verità », ciò che si riduce al principio dei Manichei, ivi.—che la verità o l'errore sono momenti necessari dell'intendimento, 48.—con questo di più, che essi vivono in pace, al contrario di ciò che dicevano i Manichei, 49.—dell'accordo dell'errore colla verità, o del bene col male o vice il bene assoluto ivi.—« l'idea è l'assoluto » ecco la definizione del Dio dell'Hegel occupato nel risolvere continuamente l'illusione che fa a se stesso, o dalla quale procede la verità, 50.

Errori intrinseci del ragionamento Hegeliano, 51 — 1. parte dal falso principio che le idee si muovono, — 2. salta dal pensiero all'essere come fossero cose identiche, — 3. dichiarandoci che l'essere è il concetto, l'indeterminato, — 4. parla di questa come fosse identico a quello, — 5. o poscia gli attribuisce qualità, quantità e misura, — 6. parla dell'essere e lo scambia coll'essere puro, che poi identifica col pensiero, — 7. dice l'essere puro un'astrazione, che poco dopo è astrazione pura, sinonimo di negativo assoluto, che preso in sé è il niente, onde l'essere indeterminato è il niente! — 8. a donde pure l'assurdo che la verità dell'essere o quella del nulla sono l'entità dei due, — 9. senso ambiguo in cui non la voce dicentaria,

per farci passare dall'identità della parola alla identità della cosa — 10. dall'essere indeterminato al diventare non c'è passaggio, onde si nega il supposto movimento del primo. — 11. il qual movimento ch'è solo proprio dell'essere finito si attribuisce all'infinito, e così salta dal mondo ideale al reale! — 12. quindi confonde il nulla coll'annullazione per difetto di definizione. — 13. e più per difetto di analisi pigliando il concetto dal suo diventare dal volgo. — tra l'essere e il non essere non c'è via di mezzo. — d'anni oha potrebbe produrre questo suo fantastico ed empio sistema. 52-53 — confutazione dello scetticismo hegeliano. 1092-1098. V. SILLOGISMO. — È censurato 702, 763. — Errori in cui cade quando vuol dimostrare essere logicamente necessario che la ragione umana conosca totalmente tutto, 1181 — a spiegare questo bisogno di un sapere assoluto, 1182 — che è bisogno supposto da lui e non provato, 1183 — la sua speculazione si dimostra intemperante, 1184.

HERSCHEL GIOVANNI (il figlio) sua scoperta, 996.

HEWETT (il Capitano) sua scoperta, 996.

HOBBS TOMMASO (n. 1588 † 1680) su che è fondata la sua teoria, 1160 n.

HUME DAVIDE (n. 1717 † 1776) notato, 413.

I

IPPIA (f. v. il 436 av. Cr.) scista, 843 n.

IPPONE di REGGIO (f. sec. v. av. Cr.) notato da Aristotele, 25 n.

J

JAMBlico (f. sec. IV. av. Cr.) confronta le categorie di Aristotele con quella di Archita, e ne mostra la differenza, 15 n. — consulta le diverse opinioni degli Scolasti intorno al libro delle categorie, 32 n.

K

KANT EMMANUELE (n. 1724 † 1804) sua filosofia critica, con vana pretesa è posta da lui tra il dogmatismo e lo scetticismo, 39 — toglia ogni valore alle forme logiche, lasciando sussistere il bisogno della verità nella ragion pratica, ivi — sua contraddizione nella critica del giudizio circa il bello, ivi — congettura e progresso del suo sistema considerati nei suoi successori, il Fichte, lo Schelling e l'Hegel, 40-52. V. SCUOLA GERMANICA — quanta forza accordasse agli argomenti tratti dalla convenienza metafisica, 1126.

KAPILA (sec. JV. av. Cr. circa) fondatore del sistema di filosofia indiana detto il Sanckya, cit. 812 n.

KARPE FRANCESCO SAMUELE (sec. XIX) come dividesse la Logica, 57.

L

LAERZIO. V. DIOGENE

LAMMENAIS (ab. DE) FELICITA, dal principio che « ogni uomo si può ingannare » ne cava che non si possa dare vera certezza, se non mediante il consenso del genere umano o dell'umanità, 933 — in che sta il suo errore, ivi n. — e come si possa combattere, 934 — la sua questione esposta dall'autore in un dialogo, 1154 n. — Cit., 1167.

LAPLACE (DE) PIETRO SIMONE (n. 1749 † 1827) sua Teoria analitica e suo Saggio filosofico della probabilità, notati per fallaci ragionamenti, 25 e 908 — fa dipendere la determinazioni del libero arbitrio da una ragion sufficiente scambiata colla prevalente, 914 e n. — sua falsa definizione dall'evento straordinario, esaminata, 916-925 e n. — suo problema sul valore delle testimonianze da lui risoluto col calcolo, analizzato, 926-928 — si trova giusto il suo principio, ma falsa l'applicazione, 929 — chiama immaginarie le cause finali ed altera i

fatti! 963 e n. e 966—sua definizione della probabilità, inesatta, 1079 n.

LASALLE ANTONIO (n. 1754 † 1829) tratta con disprezzo Aristotele, 25.

LASO d'ERMIONE (l. sec. vi. av. Cr.) ad esso viene attribuita l'invenzione dei logografi, 843 n. — se ne reca uno ad esempio, 863 n.

LATTANZIO (n. 250 † 325) citato, 433 n. 1089 nn.

LAUNOJO (DE LAUNOY) GIOVANNI (n. 1603 † 1764). Sua critica intemperante, 1138.

LEIBNIZIO GOFREDO GUGLIELMO (n. 1646 † 1716) uno de' vizi del suo sistema è quello di spiegare il proprio della questione per mezzo del comune, 797 — ammette l'assoluta necessità del loro della fede nelle cose divine, 895 n. — non distingue bene la ragione sufficiente dalla prevalente, 914 e n. — trasce la maggior parte della sua filosofia dal principio del minimo mezzo, 964 n. — negò l'esistenza dei due enti uguali, 1089 — suo sistema di lingua universale, 887 n. — suo principio delle piccole percezioni, notato, 980 n. — citato, 637.

LEOPARDI GIACOMO (n. 1798 † 1837) sua strana sentenza, 1184.

LOCKE GIOVANNI (n. 1632 † 1704) sua celebre fallacia, 185 — notato, 413.

LUCREZIO (T.). CARO (n. 95 † 64 av. Cr.) espone in versi la dottrina di Epicuro, 1090.

LULLO RAIMONDO (n. 1235 † 1315) sua *Arte magna*, 637.

LUTERO MARTINO (n. 1483 † 1546) sua riforma, quanto dannosa alla Logica, 22.

M

MACHIAVELLI NICCOLÒ (n. 1469 † 1527) suo detto, 797 — sua politica scellerata, 1123.

MAISTRE (DE) GIUSEPPE MARIA (n. 1753 † 1821) suo esame della filosofia del Bacone, 23 n. e 24 — sua importante osservazione sui declamatori contro l'utilità del sillogismo, 862 n. e 1002 e n.

MASSIMO di Tiro (l. sec. n. d. Cr.) cit., 829 n. 834 n.

MENAGIO EGIDIO (n. 1613 † 1692) suoi dotti commentari a Diogene Laerzio, 29 e n.

METRODORO di STRATONICA (l. sec. ii. av. Cr.) cit., 1089.

MICHELET CARLO LUIGI, suo esame critico della metafisica di Aristotele, 14 n. 15 n. — sua opinione intorno ai libri della filosofia dello stesso, 29 n.

MIELACH, sua opinione sull'Organo di Aristotele, 773 n.

MURATORI LODOVICO ANTONIO (n. 1672 † 1750) suo detto celebre intorno all'uso del tempo, 879.

N

NELEO di SCEPSIS (l. sec. iii. av. Cr.) eredita da Teofrasto le opere di Aristotele, 14.

NEWTON ISACCO (n. 1641 † 1727) suo detto intorno alle proprie scoperte, 724 — e intorno all'azione di un corpo sopra di un altro diviso pel vuoto, 965 n. — sue celebri regole intorno all'ipotesi, 964 e n. 982-964 n. e 970.

NICOLA di DAMASCO (n. 74 av. Cr.) commenta in Roma l'Organo di Aristotele, 17.

NUMENIO di APAMEA (l. sec. ii. d. Cr.) cit., 1089 e n.

NYAYA. V. GOTAMA.

O

ODDI (DEGLI) ODDO (sec. xvi.) sostiene la quarta figura del sillogismo, 607 n.

OLIMPIODORO Neo-platonico (l. al princ. del sec. vi. d. Cr.) suo commentario al Filebo di Platone, 995 n.

P

PASCAL BLAGIO (n. 1623 † 1662) sua sentenza, notata, 1117 n.

PATRIE (LA) giornale di Parigi, cit., 820 n.

PERICLE (n. 494 + 429 av. Cr.) discepolo di Protagora, 843 n.

PETIT SAMUEL (n. 1604 + 1648) sua opinione intorno ai tre libri della Filosofia di Aristotele, seguita da altri, 15 n. 23.

PIRRONE (f. sec. III av. Cr.) donda trascinò il suo scetticismo, 791 n. — e quale ne fosse la causa principale, 1089. V. TIMONE — in che differenziano le sue dottrine da quelle degli Accademici e degli Stoici, *ibi*, nn.

PITAGORA (f. sec. VI av. Cr.). — *Pitagorici posteriori* e loro principi, 15 n. — donda procedesse il loro orrore intorno al criterio della certezza, 1056.

PLATONE (n. 429 + 348 av. Cr.) nei primi secoli della Chiesa fu studiato a preferenza di Aristotele, 19 n. — ha un vantaggio sopra di questo nell'unione della forma colla materia, 31-32 e n. e 34 — ripone la scienza negli universali, 840 n. — e così fa salvo dallo scetticismo, 1088 e n. — combatte le dottrine di Protagora, ma lasciando travedere un lato debole, viene assalito da Aristotele, 791 n. — usa la parola dialettica in un senso più ristretto di Aristotele, 30 e n. — la sua *Logica* fu ripartita secondo le cinque operazioni: *definire, disidere, risolvere, indurre o raziocinare*, 301 — non fusa il giudizio ideale e oggettivo coll'assenso tutto soggettivo, *ibi* — e la dialettica coll'ontologia, 847 e n. — una regola per la dimostrazione, 795 — le sue idee, non trovandosi il modo di ridurle ad una, non poterono dare un criterio sicuro della certezza, 1091 — quale sia il luogo principale della sua filosofia, 993.

Parmenide di Platone, *cit.* e n. — *Alcino* vuole che in questo e negli altri *dialoghi* sieno adombrato le due categorie, 15 n. — in essi ci offre un magnifico esempio dei metodi *duttivi* e *divisivi*, 993 e n. e del *metodo* *eratico* nelle dispute, 992 — sui *dialoghi* inquisitivi o *dialettici*, 844.

Platonici, come dividevano la *Logica*, 27 — confusero la sua

dottrina con quella di Aristotele, 829 n.

Altri luoghi citati, 21, 29 nn. 101 n. 704 n. 748 e n. 831, 842 n. 865, 996 n. 983 n. 991, 1048 n. 1089, 1124, 1153 n.

PLUTARCO (f. sec. II d. Cr.) *cit.*, 44 n. 21 n. 29 n. 725, 1089 e n.

PORFIRIO (n. 233 + 304) sua opinione intorno alle categorie di Aristotele, 32 n. — baso de' suoi *predicabili*, 414.

PORTO-REALE (LOGICA DI) (see. XVII) notata, 321 n. 622 V. DIMOSTRAZIONE.

POSIDONIO (n. 135 + 50 av. Cr.) suo libro intorno al *criterio*, 1089.

POTAMONE (f. sec. II av. Cr.) capo degli *Eccettici*, in che riponesse il *criterio* della certezza, 1090.

PROTAGORA di Abdera (n. 489 + 408 av. Cr.) come venisse a inferire essere l'uomo la misura di tutte le cose, 791 n. — oltoto, 664 e 843 n.

PRUDENZIO M. ACRILIO CLEMENTE (f. sec. IV d. Cr.) *cit.* 47.

PRUDHON P.J., suo empio detto, 53.

Q

QUARTERLY Review, giornale inglese, *cit.* 996 n.

QUINTILIANO M. FABRI (n. 42 + 120 circa) *cit.*, 993 n. — distingue la *divisione* dalla *partizione*, 992 n.

R

REID THOMAS (n. 1710 + 1796) sua osservazione sui *predicabili* di Aristotele, notata, 413.

ROSMINIANTOXIO, sua *Logica*, scritta coll'intendimento di eccitare i filosofi alla ristorazione dell'arte di ragionare, 25 — quanti vantaggi si propongono di offrire in essa agli studiosi, 31-35 — limiti entro ai quali la vuol ristretta, 36 e 54 — si propone di dare i precetti universali comuni alle tre maniere del pensare, e gli specimi del pensar comune, volgare e scientifico, *ibi* e 56 — 8 da

lei distinta in Logico universale e applicata, ici — e la divide dietro le operazioni speciali dello spirito umano nel ragionamento, 62 e 83-84. V. LOGICA — perchè il suo sistema incontri difficoltà ad essere ammesso, 1140 — sue opere in questa citate:

Antropologia, 138 n. 209. 700. T. 8. n. 976.

Coscienza morale o Trattato della Coscienza, 23. 942. 1025. 1073. 1078. *Filosofia della morale*, 1044.

Ideologia (o *Nuovo Saggio*) 2. 51. 65. 68. 92. 144. 202. 256. 273. 309. 312. 315. 338. 591. 692. 704 n. 797. 885. 933. 946. 964 n. 972 n. 1039. 1056. 1057. 1059 n. 1064 n. 1093. 1184.

Sul Principio « *Lex juris dubia non obliata* », 1025.

Preliminare alle opere Ideologiche, 4. 39. 763. 1182.

Psicologia, 439 n. 705. 759. 767. 777. 831. 906. 937. 954. 965. 973 n. 1021. 1117. 1110.

Rinascimento della Filosofia, 1039. 1059 n.

Sistema filosofico, 4 — *Società e il suo fine*, 1180 — *Teodicea*, 31. 1163.

ROUSSEAU GIAN GIACOMO (n. 1712 † 1758) abusa dall'espressione, « stato di natura », 272 — come descriva il passaggio dell'uomo da questo allo stato civile, 1141 n.

S

SAINT-HILAIRE (J. BARTHELEMY-) sua esposizione della dottrina della scuola Indiana, 812 n.

SANKHYA. V. KAPILA.

SCALIGERO GIULIO CESARE (n. 1484 † 1558) su che fondi la distinzione tra i nomi e i verbi 321 n.

SCHELLING FEDERICO GUGLIELMO (n. 1775) successore del Kant e Fichte, produce il sistema dell'identità assoluta, 40. V. SCUOLA GERMANICA — notato, 763.

SCOLIASTI. d'Aristofane, 843 n. — d'Aristotele, 1088 n. citati.

SCOTO (DUNS-) GIOVANNI (n. 1266 † 1308) in che riconosca il grado maggiore di scetticismo, 1088 n.

SENECA L. ANNEO († filosofo † 65 d. Cr.) cit., 883.

SESTO EMPIRICO (f. sec. n. d. Cr.) perchè così soprannominato, 1089 — come definisca la scettica, ici — citato, 12 n. 713 n. 717 n. 791 n. 1089 nn. 1142 n. 1150 n.

SFERO (sec. III. a. v. Cr.) ateo, distingue la fantasia in comprensiva e probabile, 1089 n.

SIMPLICIO (f. sec. VI. d. Cr.) sua opinione intorno alle categorie di Archita e di Aristotele, 15 n. — citato, 418 n.

SOCRATE (n. 470 † 400 av. Cr.) perchè giudicato sapientissimo dall'oracolo, 716 — suaiglior dia opposizione ai Sofisti, 843 n. — metodo socratico, quale dicasi, 862 — uso della socrate nella disputa ed avvertenza necessaria, 861 — suo detto: « chi sa, è eloquente », 1047 — citato, 841, 1089.

STALLBAUM GOFREDO, suoi prolegomeni e commentario al Parmenide di Platone, 995 n.

STEWART DECALD (n. 1753 † 1828) suo giudizio intorno alle cause finali, 965.

STRABONE (f. sec. I. d. Cr.) cit., 14 n. 21 n.

SUIDA (f. sec. IX. d. Cr.) cit., 14 n.

T

TAMAGNA seguace di Cartesio, ne rovescia il criterio della certezza, 1085 n.

TARTAROTTI GIROLAMO (sec. XVIII) sua opera ms. sull'arte critica, 892 n.

TEMISTIO (f. sec. IV. d. Cr.) suo commentario ad Aristotele, 705 n. 783 n.

TERTULLIANO (n. 160 † 245) cit., 1090 n.

TEOPRASTO (n. 369 † 284 av. Cr.) succede ad Aristotele nella scuola, e ne eredita gli scritti, 14 — le sue opere furono poco conosciute dagli antichi peripatetici, 21 n. — citato, 609.

TIMONE da Filo (f. n. av. Cr.) suo poema satirico, in cui combatte il

dommatismo, 791 n.—discepolo di Pirrone, ne propaga cogli scritti le dottrine, 1089.

TIRANNIONE (f. sec. I. av. Cr.) pubblica con cert'ordine gli scritti di Aristotele, 14 e 29.

TITRE, sua opinione intorno ai libri della filosofia di Aristotele, 29.

TIZIO TEOFILO GERARDO (n. 1661 † 1714) sua *Arte di pensare*, cit., 55 n.

TOMASIO JACOPO (n. 1622 † 1684) sua metafisica, cit., 55 n.

TOMMASO (S.) D'AQUINO (n. 1222 † 1274) divide i suoi trattati in altrettante questioni, 93 n.—come asprima la differenza tra la *fede* e la *scienza*, 1125 nn.—l'uomo primo non poteva, secondo lui, cadere in errore innanzi al peccato, 1132 e n.—citato, 5 n. 837 n. 1044 n. 1018 n. 1059 e nn. 1086 n.

TRENDELEMBURG FEDERICO ADOLFO, sua opera sulle idee e sui numeri di Platone, 29 e nn.—suoi commentari sopra i libri d'Aristotele, 655 n. 847 n.

V

VELLEJO (l'*Epicureo*—f. sec. I. av. Cr.) notato da Cicerone, 23 n.

VERULAMIO. V. BACONE.

VICO GIAMBATTISTA (n. 1688 † 1744) lodato, 932.—suo, detto, 890 n.

VINCI (DA) LEONARDO (n. 1452 † 1519) lodato, 23. 764. *

VOLTAIRE (ARQUET DE) FRANC. MARIA (n. 1694 † 1778) come divenuto l'oracolo del suo secolo, 298.

VOSSIO GERARDO GIOVANNI (n. 1577 † 1649), sua *Logica*, 15 n.

W

WAITZ TOMMASO pubblica l'*Organo* d'Aristotele, sua opinione intorno ad esso, 29 n. 773 n.

WEINHOLTZ, sua opinione sopra alcuni libri d'Aristotele, 773 n.

WINCKELMANN AUGUSTO GUGLIELMO, sua opinione sull'origine dell'istoria, 843 n.—citato, 863 n.

WOLFIO G. CRISTIANO (n. 1679 † 1754) sua *logica*, 634 e 865 n.

X

XENARCO di SELEUCIA (f. sec. I. dell'era cr.) commenta in Roma sotto Augusto l'*Organo* d'Aristotele, 17.

Z

ZABARELLA JACOPO (n. 1533 † 1589) rigetta la quarta figura del *sillogismo*, 607 e n.—colse l'intiero nesso delle scienze tra loro, 702 n.—citato, 741 n. 854 n. 866.

ZANOTTI FRANC. MARIA (n. 1692 † 1777) sua acuta osservazione sulla forza dell'*abitudine*, 231—sua descrizione dell'analogia riguardante lo qualità delle cose, 700 — cit., 1138 n.

ZENONE D'ELEA (f. sec. V. av. Cr.) a lui è attribuita l'invenzione della dialettica, 12—suo elogio, 843 n.—suo celebre sofisma, 980 n.—quale sia il principio fondamentale della sua dialettica, 995 — in che riponesse il criterio della certezza, 1089.

ZIMARA M. ANTONIO (n. 1460 † 1532) suoi commentari ad Aristotele, 1088 n.

INDICE II.

DELLE MATERIE.

A

A MAIORI AD MINUS, o

A MINORI AD MAIUS, termini delle scuole, usati per dinotare due specie di argomentazione comprese sotto il nome di *proporzione*, 674 — osservazione relativa alla prima specie, 799 — su che si fondino, 812. V. MINORE.

A PRIORI, termine delle scuole, usato per indicare una specie d'argomentazione, che si trae da ciò ch'è anteriore, 924 — dimostrazione a priori, 1150 n.

AB ABSURDO, termine delle scuole, usato per dinotare una specie di argomentazione volta a dimostrare la verità di una proposizione dagli assurdi che non verrebbero ammettendola contraria, 526 — utilità di questa argomentazione, ivi.

ABITO, una delle categorie di Aristotele, 413. V. ARTE — Volizioni abituali, 289.

ABITUDINE, si riduce alla tendenza *endemologica*, 231 — inclina l'uomo all'assenso, ivi — abitudine o consuetudine *sensibile*, quanto nuova all'acquisto del sapere, 990. V. QUESTIONE.

Abitudini mentali, sono un'attività media tra la naturale o la personale dello spirito umano, 1135 — tra esso è notevole quella che nasce dall'ordine delle riflessioni, a cui è pervenuto il pensiero, 1141 — sono una delle cause che rendono l'uomo inclinato o restio a formarsi certe persuasioni, ivi o 1143 —

nascono in gran parte dall'attività volontaria, 1143 — ma sono miste dell'una e dell'altra, 1143.

ABUSO delle cose, è uno dei luoghi comuni, da cui si traggono molti sofismi, 728 — regola da osservarsi per evitarli, 719.

ACADEMIA, si distinse in antica, nuova o seconda e terza, ebbero a capi Platone, Arcesilao o Carneade, 791 n. — la seconda abbandona il metodo dialogico di Platone nello dispute, 862 — in che differisca dalla prima e dalla terza, e quale fosse il criterio della terza annesso dalle due ultime, 1089 o nn.

Academici, come si distinguessero dagli Scettici, 791 n.

ACCIDENTALE, uno dei dieci predicamenti, 409-410.

ACCIDENTE, voce che usasi in un doppio significato, l'uno relativo alla sostanza, l'altro all'essenza, 974 — è chiamato così uno dei cinque predicabili d'Aristotele, 413 — ed uno dei sette, secondo l'Autore, 416.

Sofisma dell'accidente, donde nasce, 747-748 — quando propriamente si abbia, 974 — V. SPECIE.

ACCRESIMENTO, può far perdere al soggetto l'identità, 438 — chiamasi così da Aristotele una delle sei specie di moto, 439 n.

ACERVO o mucchio diceasi una specie di sofismi, chiamati *acercales* dagli antichi, 717.

ACTIO IN DISTANS. V. AZIONE.

AD HOMINEM, chiamasi quella specie di *argomentazione*, che parte da ciò che tiene per vero l'avversario, fosse anche erroneo in se stesso, 522 — usasi per convincere altrui del suo errore, 524-525 — deve sempre partire dalla parte di vero, che vi può essere in una opinione erronea, 527.

ADDIZIONE, dicesi una dei modi inferiori dell'*argomentazione*, 646 — quando abbia luogo o da chi specialmento usato, ivi — si può fare in due maniere, 647 — quale ne sia il principio dialettico speciale, 648 — come differisca dal sillogismo, 649 — quali esso si possano sommare insieme, 650 — come ed a quale specie di sillogismo possa ridursi, 651 — all'addizione può ridursi anche l'*induzione*, 652. 1002 n. V. **DILEMMA**.

ADESIONE della mente alla verità di tutto l'uomo alla verità, sono due gradi distinti di unione d-4 soggetto intelligente coll' essere, 1103 — il primo di questi è prodotto dall'*attività naturale* prima, 1109 — il secondo dall'*attività naturale* seconda, 1115 — nell'adesione dello spirito all'essere che lo informa non c'è dubbio veruno, 1110 — la prima adesione chiamasi *semplice* o può essere più o meno forte, 1111-1112 — quali siano le cause che accrescono l'adesione dello spirito alla verità, 1114 — per eccitarsi a questa adesione l'uomo ha bisogno di un'*attività volontaria*, 1124-1125 — nelle *persuasioni*, che hanno per oggetto una verità, l'adesione precede l'assenso, ed in quello che hanno per oggetto un errore l'adesione è prodotta dall'assenso, 1134.

AFFERMAZIONE si distingue in possibile e reale, 321 n. — *affermazione soggettiva*, 320 — deve distinguersi dall'oggetto, 766 — qual differenza corre tra l'affermar neggiamente e l'affermar più cose, 357 — se l'uomo possa accertarsi della verità dell'affermazione, 1065. V. **CRITERIO** — si deve distinguere l'affermazione dell' essere dall'*apprensione* dell' essere affermato, 1072 — la

certezza può aversi solo nel secondo caso, ivi.

AFFEZIONI, in caso riponanno i *Cirregari* il criterio della certezza, 1090.

AFFRETTAMENTO V. FRETTA.

AGGRESSIONE, lo stesso che *Epiherema*, 849-850.

AGONISTICA dicesi quell'arte speciale della *Dialettica*, che appartiene al genere *inquisitivo*, consistente in veri certami dialettici, 841 — si distingue in *endictica* ed *anatreptica*, ivi.

ALTERAZIONE, dicesi da Aristotele una delle sei specie di moto, 439 n. — quale alterazione esang secondo lui l'identità d-4 soggetto, ivi.

AMBIGUO. V. ANFIBOLOGIA.

AMICI, savi, si devono collocare tra i mezzi principali d'istruzione, 879.

AMOR della verità, della virtù morale, della scienza e del proprio dovere, stimoli nobilissimi ad imparare, 872-873 — l'amore del *vero* conduce alla cognizione del vero, 1132.

ANALISI, operazione apposta alla *sintesi*, 311 — si distingue in *formale* e *materiale*, e si esercita colla *reflessione*, 319 — come cominci la prima, 315 — quali siano i principali aspetti sotto i quali si può analizzare un soggetto qualunque, 982 — che sia l'analisi filosofica, e perchè si faccia, 981 — si deve distinguere dalla *divisione*, 979 — alcuni logici attribuiscono all'analisi l'invenzione della verità, 751.

ANALITICA, chiamasi da Aristotele l'arte o la scienza, che riguarda il ragionar necessario in contrapposizione alla *Logica*, 15 n. — ed inteso quella, che dividendo il raziocinio nelle sue parti giunge all'esame de' suoi primi elementi, ivi.

Giudizi analitici, 404 — *Metodo analitico*, 750 — *Processo analitico*, quale si dica, 759 — e quali forme d'argomentare gli appartengano, 754.

ANALOGIA, nelle cose storiche, è uno dei fonti dell'arte critica, o nell'arte del governare, della prudenza, 699 — applicata ai vocaboli di una lingua, come possa condurre

in errore, ivi — riguardato la qualità della cosa, come descrittiva dal Zeno, 700.

Argomento d'analogia, spetta a quel modo inferiore d'argomentare, che dice si integrazione, 696 — ed ha luogo quando da un universale probabile si conchiude ad un particolare, che non cade nell'esperienza, ivi — si fonda sopra una proposizione raccolta per induzione da molti casi simili e considerata come universale, ivi, n. — uso frequente di esso nelle cose fisiche, 697 — sofismi che ne potrebbero nascere, 719 e 721.

ANATREPTICA, dice si quell'arte speciale dell'*Agonistica*, che ha per iscopo di rovesciarla non proposizione, 841.

ANFIBOLOGIA, nome di una specie di sofismi provenienti dall'imperfezione del linguaggio, 733 — alla quale appartengono anche le proposizioni prese come ambigue, 731.

ANTECEDENTE, *ideale*, 397 — è una delle relazioni del predicato al soggetto, 417.

ANTICIPAZIONE. V. **IDEA**.

ANTIPATIE e *simpatie*, come si spieghino, 289.

ANTITESI, dice si uno dei principi parziali, in cui si suddivide quello di contraddizione, 345.

ANTROPOMORFISMO, sua origine logica, 256 — sofisma degli *Antropomorfiti*, detto l'*antropomorfità* dall'autore, 714-745 e 749. V. **INFINITO**.

APHASIA, termine dei Pirronisti, usato per dinotare quello stato d'indifferenza a qualunque affermazione o negazione, 1039.

APODITTICA, dice si quell'arte speciale della *dialettica*, che ha per iscopo di confermare la verità, 841. V. **ERISTICA** — distinta dall'*Elenctica*, 845. V. **CERTEZZA**.

APOLOGETICA, una delle arti speciali della *dialettica*, che ha per iscopo la difesa della verità, 841. V. **ERISTICA** — *Metodo apologetico*, 750.

APPAGAMENTO, dice si quello stato della mente, che si riposa nella verità senza cercar altro o pensar che ci sia altro a cercare, nel che differi-

set dalla *persuasione*, 1161 — si distingue in assoluto o relativo, il primo si ha quando la mente conosce e sa di conoscere le ragioni ultime delle cose, 1162 — se si possono aver sempre questo ultime ragioni, o quali tra esse e dentro a quali limiti, 1166-1170 e 1172 — il relativo è quello che si riposa non in un'ultima ragione, ma in una ragione subordinata a sufficiente, 1173 — come si spieghi, 1174-1178.

APPARENZA, o ciò che apparisce (*fenomeno*), unico criterio della *Scettica*, a cui s'innegava doversi ubbidire senza portar di essa opinione, 1089.

APPLICAZIONE (di un principio qualunque), come si possa conoscere quando sia retta, 77 e 1064 — comprende qualunque uso dell'*intelligenza*, 68 — applicazione dell'*essere*, ivi — del lume intellettuale, *istintivo*, 5 — dei criteri della verità e della certezza, 1087.

APPRENSIONE immediata, 939. V. **AFFERMAZIONE**.

ARBITRIO (LIBERO) attività personale, 1700 — può creare da sé una falsa ragione per muovere la volontà all'*assenso*, 139 — può scegliere tra le ragioni sufficienti o furto prevaler una alle altre, 914 n.

ARGOMENTAZIONE, è quella operazione della mente, con cui si deduce una proposizione da un'altra mediante una terza che dice si *media*, 533 — può quindi chiamarsi anche *deduzione mediata* (che si distingue dall'*immediata*), ivi e 691 — in quali casi valga o non valga, per conoscere la verità di un giudizio, 491-492 — due sono gli scopi dell'argomentazione, l'uno *prossimo*, l'altro remoto od *ulteriore*, 536 — il primo è la deduzione mediata, dando l'argomentazione *semplice*, 539 — il secondo è quello di accertare la verità, dando la *dimostrazione*, ivi — dice si poi semplice quando si consid. ra nella sua unica forma identica, 540 — l'argomentazione è necessaria per provare l'evidenza dell'identità tra due termini, 542 — se il terzo termine, che si

assume s'identifica veramente cogli altri due della proposizione, questa rimane dimostrata, 543 — ogni argomentazione quindi è una in sé e trina, cioè composta di tre proposizioni, 544 — questa sua forma universale dicevi *Sillogismo*, 545 — alla quale si possono ridurre anche altre forme d'argomentare, come l'*antimema*, l'*epicheirema*, il *sorte*, 637-641 — oltre al modo verbale d'argomentare, vi sono anche l'*argomentare obiettivo* e l'*argomentare concettuale*, 645 — le argomentazioni non si devono confondere coi *sofismi*, 710.

Primo principio dell'argomentazione è quello d'identità, 570 — al quale si riduce quello di *contraddizione*, 643 — quali regole s'inchiodano in esso principio, 630.

Quanto alla *materia*, vari sono i modi dell'argomentazione, secondo che n'è varia la materia stessa, 642 — e procedono dall'ordine intrinseco dell'*essere*, 644 — e si dicono modi interiori, che sono l'*addizione*, la *sottrazione*, la *proporzione*, 646-678 — (ai quali si riducono i calcoli differenziale, integrale, e della funzioni analitiche, 679) l'*integrazione*, il *cerchio solido* ed il *regresso*, 646-709 — a quale processo appartengono questi modi, 754 — argomentazione cilindrica, 744 n. — ed argomentazione relativa all'uomo, con cui si ragiona, 818.

Si distinguono varie specie di argomentazioni coi termini *ad hominem*, *ad absurdum*, *ad maiori ad minus*, *ad minori ad majus*, *ad pudorem*, *a priori*, *ex concessis*. V. anche *ANALOGIA*, *DILEMMA* ed *INDUZIONE*.

ARGOMENTO *Riflesso*, 692. V. **ARGOMENTAZIONE**.

ARTE, significa obito operativo, 6 — n. si distingue da scienza, 76.

Arte di ragionare, 6 — *arte critica*, 699 — *arte di insegnare o d'imparare*, 866 — *arte pedagogica*, 940 — *arte di scrivere e compor libri*, 1011 n.

ARTIFICIO di chi parla, strumento di *assemi erronei* per lo scambio di oggetto, 258.

ASSENSO, uno degli elementi della

cognizione umana, 304 — *atto cognetico*, e distinto dal *giudizio ideale* ed *oggettivo*, ivi — le trattazioni speciali di esso si omettono sinora da tutti gli autori di *Logica*, 37 — sotto questo vocabolo si comprende anche il *dissenso*, 83 — si di finisce: l'atto col quale l'uomo assente volutamente all'oggetto che sta presente alla sua intelligenza, * 85 — con esso l'uomo si appropria le cognizioni, che gli stanno presenti, a perciò si suol dire ch'esso produce nuove cognizioni, 86 — è una specie di giudizio, 87-88 — Ancora: l'*assenso* è quell'atto, con cui l'uomo produce i giudizi, ed i *razionati reali*, dopo scorti i *possibili*, * 89 — o producendoli se gli appropria, ivi — l'*assenso* fondamentale è l'affermazione dell'*essere* intuito dalla mente, 196 — e dicevi il primo nell'ordine logico, 324 — come differisce dai posteriori l'*assenso* implicitamente contenuto nella percezione, 308 — l'*assenso* come affermazione si esprime colla voce *è*, 330 — l'*assenso* è cosa diversa dalla scienza, 829 — abbene ad essa necessarissimo, 833.

L'*assenso* si distingue in *possibile* ed *attuale*, 90 — nello pure idee non v'ha *assenso attuale*, 91 — ma solo *implicito*, 92 — il giudizio reale è formato, quando è dato l'*assenso*, 93 — per mancanza o sospensione di questo ha luogo l'*ignoranza*, 96-97 — che può però stare anche coll'*assenso*, 98-101 — non si può dare l'*assenso* nello stesso tempo a due giudizi possibili *contraddittori*, 105 — nè si può dare e negare allo stesso giudizio ideale, 106 — l'*assenso*, che si dà ad un oggetto opinato, è un *assenso illusorio*, 119 — in questi casi questo abbia luogo, 120-121.

Effetto dell'*assenso* è la *persuasione*, 102 — l'*assenso* può essere anche non sincero, 116 — si distingue in *cerace*, quando è dato alla verità, ed in *ragionevole*, quando è dato sopra una ragione, che ne mostra la verità, 223 e 225 — l'*assenso* si distingue ancora in *spontaneo*, *volontario*, *istintivo* e *riflesso*, 223 — la scienza non può dirigere, che

L'assenso riflesso, 224 — **L'assenso** quando dicasi contro ragione, 225 — **quando nascono le tre specie di difetti dell'assenso, che sono l'ignoranza volontaria, la gratuità e l'errore, ivi.**

(La facoltà dell'assenso è una facoltà che sta da sé, e non è nell'intendimento, oè la volontà, 129-130 — **dall'analisi di esso rilevasi ch'è un atto immediato del soggetto stesso, 131** — **e non di altra potenza, 132** — **benechè si deve supporre preceduto da atto intellettuale, 133-134** — **da cui si deve distinguere, 135** — **riguardo poi alla volontà l'assenso può essere volontario solo spontaneamente, o volontario liberamente, 136** — **l'assenso può essere mosso dall'istinto senza una ragione, 138** — **o da una ragione falsa ricevuta per vera o diebinata tale per un atto del libero arbitrio, 139** — **In questo caso l'assenso è libero, e di qua la facoltà estrema del l'errore, ivi e 140** — **l'assenso arbitrario ha luogo quando manca la riflessione sul nesso tra il soggetto ed il predicato, 247.)**

L'assenso di sua natura è assoluto ed incondizionato, 141 — **se ci sembra esservi annessa una condizione, questa non è propriamente dell'assenso, ma del giudizio possibile asprossio imperfettamente, 142** — **quanto poi al soggetto l'assenso può essere o non dato, o sospeso positivamente, o dato positivamente, 143** — **non potendo l'uomo dare l'assenso ad un giudizio possibile, che non sia certo, per operare lo presume tale, 147** — **se questa presunzione è ragionevole, gli assensi si chiamano normali e pratici, ivi** e **si distinguono anch'essi in assoluti e relativi, ivi.**

L'assenso normale diventa pratico, quando si considera unito alla forza pratica ossia operativa, 148.

Le regole che devono dirigere l'uomo nel dare l'assenso riguardano altro il soggetto stesso, altro l'oggetto, cioè il giudizio possibile, 401 — **le prime si riducono ad una disposizione morale, ivi** — **le secondo ad un accurato esame del giudizio stesso, 402**

Quali sieno le cause che infalliscono o determinino il soggetto all'assenso anche senza ragione, 153-158 — **queste provengono parte dall'interno dell'uomo, parte dall'esterno, 162** — **obbligazione, che esso ha di esaminar queste cause prima di dare l'assenso, 160-161** — **la maggior parte degli assensi, che servono di base alle azioni comuni della vita sono di una certezza normale, 219.**

Quali norme deva l'uomo seguire per dare o negare l'assenso assoluto ad un giudizio possibile, 159 — **non deve darlo senza una ragione, che ne mostri pienamente la verità, ivi** — **deve darlo quando questa ci sia, 163** — **se questa poi non è che probabile, deve sospendere l'assoluto a dare soltanto l'assenso relativo, 164** — **non deve pronunciare sulla quantità della probabilità, senza non essere accorato, 165** — **se la probabilità è eguale per la due parti, il giudizio sarà di dubbio relativo, 166** — **se manchino le ragioni per l'una e per l'altra parte, deve ostenersi da ogni giudizio, 167** — **questa sei norme si riducono ai due precetti generali: « non affermare ciò che non si sa, od in altro modo da quello che si sa, » ed « affermare ciò che si sa ed in quel modo, che si sa, » 168** — **obbligazione logica e morale di questi due precetti, 169** — **dall'inosservanza del primo provengono gli assensi gratuiti ed erronei, ed i pregiudizi, 170-174** — **quelli danni provengano all'uomo dall'inosservanza del secondo, cioè dalla sospensione dell'assenso, 184** — **e da ciò possa esservi condotto, 185** — **questi due precetti si devono ancora applicare al parlare ed al disputare scientifico, 186-87.**

L'assenso gratuito, come distinguasi dall'erroneo, 175 — **regola per evitarli, 176** — **quali mali in sé contenga l'assenso gratuito, 177** — **o danni, che ne provengono, 178** — **beni che invece si hanno dalla sospensione dell'assenso, 179** — **in quali casi l'assenso non si possa dire gratuito, 180-182** — **gratuito dicasi quell'assenso ch'è dato senza che se ne conosca la ragione, 225** —

tali sono quelli, che sono determinati da una causa cieca, 226—questi però non sono tutti erronei, benché irragionevoli, 228 — che deve far l'uomo per svitarli, 229 234—questi assensi nascono dalla tendenza eudemonologica, 228.

L'assenso erroneo è quello col quale si attribuisce ad un soggetto un predicato che non gli conviene, 244 — e proviene da tre specie di cause, dispositive, efficienti ed eccitanti, 246 — le prime si trovano nella maniera imperfetta di operare della riflessione, *ivi*—e sono due: la limitazione di questa facoltà, o l'affrettamento all'assenso, 248 — come succede l'assenso erroneo per scambio di oggetto, 257 — e per qual mezzo, 258.

È lecito accordare assenso provvisorio, più facilmente alla verità di un ordine inferiore, 281 — la questione della certezza assoluta è diversa da quella dell'assenso prudente, 293—quali sieno i caratteri di questo assenso, 296.

L'assenso si dice affrettato, quando si pronuncia senza la notizia chiara del nesso tra il predicato ed il soggetto, 279—una delle cause, che affrettano all'assenso sono l'impazienza di sostenerlo, per la fatica che seco porta la riflessione, 282-283 — ed il desiderio di conoscere con prontezza, 281.

Coll'indebita sospensione dell'assenso l'uomo ricusa la verità conosciuta, 236 — o si pone in uno stato d'ignoranza volontaria e colpevole, 237 — questa sospensione è opera della volontà e della riflessione sofistica, 238 — e deriva da errori teorici o pratici precedenti, *ivi*.

Quali cause accrescono la forza dell'assenso, 1114 — in che consista la sua perfezione, 1115 — e quali sieno le leggi di questa sua perfezione, 1116 — queste leggi riguardano l'assenso naturale, ma oltre a questo c'è anche l'assenso che dipende dall'arbitrio, *ivi* — in quali casi abbia luogo, 1134 — gli oggetti intorno ai quali può cadere l'assenso si distinguono nelle tre ca-

tegorie di reali, ideali e morali, 1117-1121.

ASSOLUTO della Scuola Germanica, 41—essere assoluto, 714 V. DIO — *idea assoluta dell'Hegeli*, 45. V. IDENTITÀ ASSOLUTA.

ASSURDO, è cosa diversa da falso, il primo è il contrario del vero necessario, il secondo del vero contingente, 467—*conseguenza assurda*, 806 — giudizi assurdi ed impossibili, 1058.

Sofisma dell'assurdo implicito, su che fondato ed in quali proposizioni abbia luogo, 712 — ad esso si può ridurre l'altro chiamato dagli antichi il mendace, 713.

ASTRATTO, non bene distinto dal concreto, causa di errori, 250 — dal paragone degli astratti tra loro si hanno le loro differenze, 317 — non tutti gli astratti si possono collocare tra i soggetti mentati, ma solo quelli che non rappresentano più l'oggetto né tutto né totalmente, 423—gli altri sono soggetti ideali, *ivi*—il concetto meno astratto ha più comprensione, il più astratto ha più estensione, 318 — specie astratta, accidentale e sostanziale, 315.

ASTRAZIONE di soggetto, 431 — ripetendo la riflessione si possono sempre eseguire nuove astrazioni, 316. V. GENERI.

ATARAXIA, termine de' Pirronisti usato per dinotare uno stato della mente, libero da perturbazioni, 1089.

ATEO, chiamasi uno de' sofismi dell'infinito non compreso, e sul quale si fonda l'ateismo, 714 715.

ATTENZIONE, come possa essere dominata dalla riflessione sofistica, 241 — e divenire strumento di assenti erronei per la sua debolezza nelle cose puramente spirituali, 258. V. PERTURBAZIONE.

ATTIVITÀ (di un soggetto) è di due specie, naturale o personale o volontaria, 1100 e 1104 — questa seconda può essere retta o torta, 1105-1106. V. UNIONE—tutte due queste attività sono cause della persuasione, 1107 — l'attività naturale di un ente è doppia, quella per cui

è, e quella per cui agisce, 1108 — la prima produce l'*adesione*, 1109-1114 — la seconda l'*assenso*, 1115-1126 — per attività personale, s'intendendo quella forza del soggetto, colla quale si unisce più fortemente all'*essere* che si propone, o gli è proposto alla mente, 1127 — questa, riguardando all'adesione alla verità, ha due funzioni, 1128 — quella, colla quale assente al concetto proposto da cause naturali, 1129 — che si esercita in molte guise e non può essere disordinata, *ivi* e *n.* — e quella, colla quale essa stessa propone allo spirito ciò a cui assente da poi, o da cui disente, 1130 — la quale può essere disordinata e l'uomo in essa è più attivo, 1131 — questo due attività naturale e personale si mescolano in proporzioni diverse, 1147 — media tra esse sono le opinioni preconcette e le abitudini mentali, 1135.

ATTIVO. V. PASSIVO o FARE.

ATTO (di un ente qualunque) può concepirsi in due modi, o come atto che si vede farsi, o come atto che si fa, 321 — il primo si esprime coi nomi e cogli infiniti de' verbi, il secondo colla terza persona del verbo presente *È*, *ivi* — tutti modi esprimono lo stesso atto in due relazioni diverse, che costituiscono la differenza essenziale, che passa tra i nomi ed i verbi, *ivi* — nel concetto dell'atto, che si vede, s'acchiude implicitamente il concetto dell'atto che si fa, 322 — chi ha più di atto possiede una dignità maggiore, 433 — l'*essere* pronunziato come atto che si fa è verbo, 1049 e 1059.

ATTI della facoltà intellettive, altri sono necessari, altri liberi, 64 — gli atti si dividono in varie classi, come essenziali, sostanziali, accidentali, negativi, positivi, ecc. 323-327 — o si distinguono in atti primi, che sono quelli, con cui le cose sono, *ivi* — ed in atti secondi, che conseguono al primo, *ivi* — questi si esprimono cogli otto copulativi subordinati al primo « è », 430 — questo primo copulativo esprime tanto l'atto primo, quanto gli atti secondi, *ivi*.

ROSMINI, *Logica*

ATTUALE e virtuale, sono voci, che ricevono diversi valori, 705 — *co-gnizione* attuale o virtuale, 701-704 — V. FINITO.

AUTORITÀ, è una delle vie per cui si comunicano le cognizioni, 339 — l'autorità in senso proprio è la testimonianza esterna, che una persona degna di fede rende alla verità di un giudizio possibile, 215 — per averne la piena certezza si deve provare l'esistenza della testimonianza e l'infallibilità del testimone, 216 — un'autorità infallibile rende obbligatorio l'assenso, 212 — infallibile non è che l'autorità di Dio, 939 — e quella ch'è comunicata da Dio, *ivi* — le autorità puramente umane inducono obbligazione di assenso pratico soltanto in alcune cose, 940-943 — le autorità anche fallibili non si devono disprezzare, ma esaminare, 944. V. RISPETTO.

Autorità ingannatrice, una delle più potenti cause dell'errore, 294 — tanto più funesta quando si congiunge coll'esempio, 295 — come concorra a rendere più forti le persuasioni, 296.

AVERE, uno dei nove copulativi, a cui sono subordinati gli altri tre *essere avuto, ricevere ed esser ricevuto*, 429 — distinto dagli altri *fare, ricevere e patire*, 430-431 — *avere ed esser avuto*, indicano la relazione di inesistenza, *ivi* — loro applicazione estesissima, 432 — l'*avere reale* distinto dall'*avere dialettico*, *ivi* — il primo appartiene ai soggetti reali ed ha i modi seguenti: *avere essenziale, avere formale oggettivo, avere naturale, avere potenziale, avere di proprietà, avere potestativo*, 433 — il secondo ai soggetti ideali o mentali, ed ha più modi che si riducono ai due: *avere per supposizione di soggetto ed avere per astrazione di soggetto*, 434.

AVVENIMENTO. V. EVENTO e PROBABILITÀ.

AZIONE, trattandosi di un atto primissimo, è indivisa dall'*essere* 435, — *Non datur actio in distans*, assioma degli scolastici, col quale si nega l'azione di un corpo sopra di

un altro, da cui sia diviso pel vuoto, 957 n.

Azione dieciassi anche ora delle categorie di Aristotele, 413.

B

BENE, in universale, è una colizione naturale e comune di tutti gli uomini, 289—o non è altro che l'ente considerato nel suo rapporto naturale colla volontà, 1132—il bene morale ed il bene eudemonologico, rispondono a due tendenze fondamentali dell'uomo, 228—il primo sarà sempre il criterio più immediato o pratico per giudicare del vero negli uomini retti, 1132—il bene reale finito, scambiato da alcuni col bene sommo, 217.

BUGIA, è un assenso gratuito volontario contro la verità, 177. V. MENZOGNA.

C

CALCOLO delle probabilità, 905—applicato dai matematici alle testimonianze riesce deficiento, 908—perchè suppone e non verifica i dati, anzi quali s'istituisce 909—perchè prenda alcuni dati nudi di tutto le circostanze, delle quali sogliono essere rivestiti, 910—o per la fallacità dei principi medi, su cui si fonda, 911-912.

Questo calcolo è di una sfera molto limitata, 1076—la quale limitazione, dipende dai segni, di cui devo far uso il matematico, dal valore delle entità, difficilissimo a cogliersi, e dalla molteplicità degli elementi da calcolare, 1077—due sono i dati su cui fonda questo calcolo, il numero degli eventi simili ed il numero delle cause conosciute, atte a produrli, 1078-1079—quali regole usino i matematici argomentando dal primo dato, 1080—o quali argomentando dal secondo, 1081.

Calcolo integrale e differenziale, 679—calcolo della media, 989.

CARATTERE distintivo, differisco dall'essenziale, 561.

CATEGORIE di Aristotele, sono i sommi predicatori ridotti a dieci generi, 29—soggetto di molte dispute tra i peripatetici, non meno che tra i platonici e gli stoici 32 n.—si credono a lui fornito dai suoi predecessori, 15—opinione degli scolastici, ivi, n.—sono una classe di predicatori, che hanno per base le cose stesse predicanti, 413—sono chiamate coi seguenti nomi: sostanza, quantità, qualità, relazione, azione, passione, dove, quando, sito, abito, ivi—opinione dei moderni intorno ad esse, ivi—confusero insieme le categorie dialettiche colle ideologiche o colle ontologiche, ivi—difetti notabili delle categorie aristoteliche, 418.

CATEGORUMENI furono detti dai peripatetici i predicatori, 413.

CAUSA, voce usata da Aristotele anche in senso di ragione, 829—è secondo lui uno dei modi di priorità, 444—principio di causa, quale sia ed a qual ordine dell'essere appartenga, 684—confusa coll'effetto, è uno dei fonti di errore, 253—argomentare dalla causa all'effetto, o da questo a quella, non è sempre un circolo vizioso, 708. V. REGRESSO.

Sofisma della falsa causa, donde nasce, 848—quali siano le ragioni più comuni, che spingono gli uomini ad affermare delle cause, che non conoscano, 719—è uno dei sofismi più funesti nello suo conseguenza, 720-724—ad esso talora si congiunge l'altro del fatto falso, 725—come possa una causa cieca determinare l'assente, ed in che stia l'errore, che ne deriva, 225-227.

Le cause relativamente all'errore si distinguono in dispositive, efficienti ed efficienti, 246—quali sieno dispositive della volontà agli assenti erronei, 285—cause esterne sono tutti quegli accidenti esterni, che eccitano le passioni e lo mettono in lotta colla ragione, 292—le più potenti sono l'esempio, l'autorità e la seduzione, 294—Aristotele distingue le cause in formali,

materiali, efficienti e finali, 840n. — non si deo confondere in causa efficiente colla occasione, 722 — non prender la causa finale per l'efficiente, *ivi* — le cause *probabili* di un creato e le cause naturali o soprannaturali, in che differiscono, 924 — cause *naturali* s'intendono dall'autore tutto quelle, che non dipendono dall'arbitrio dell'uomo, non escluse le soprannaturali, 1128 — cause *picne* di un evento quando si abbiano, 1079.

Che intendano i fisici sotto il nome di causa, 958 o 960 — le cause *finali* sono state chiamate a torto immaginarie dal Laplace, 965 — necessità di ammetterle ed insieme di non confonderle colla efficienti, 966 — la causa finale è legata intimamente coll'esemplare, *ivi*, n. — tanto le cause finali, che le efficienti si possono distinguere in due specie, 967 — lo studio di esse conduce alle vere cause, 991 — *vere cause* non sono che le metafisiche, 962.

CERTEZZA, risulta da un qualche cosa d'assoluto, ed è la verità, ch'essa esprime, o da un qualche cosa di relativo al soggettivo, ed è la ferma persuasione, 1064 — questi due elementi bastano a costituire la *certezza semplice*, *ivi*, n. — per la *certezza scientifica* si richiede un terzo carattere, cioè che l'affermazione sia data sopra un motivo ragionevole, — si distingue inoltre la certezza in *apodittica* (od assoluta) e *normale*, 217 — la prima esige un *assenso assoluto*, la seconda un *assenso pieno* sì, ma provvisorio, *ivi* — questa seconda è quella *probabilità*, a cui poco manca per essere assoluta, ma che l'uomo presume tale per oprare, 218 — in essa quindi si mette la *presunzione* della verità in luogo della verità stessa, 220 — la certezza normale è prodotta da un *assenso prudente*, che per lo più si accorda colla verità, 893 — quale sia la certezza che cerca l'Arte critica, 894 — la certezza assoluta si può avere nei fatti, sui quali fondata la vera *feligion*, 895 — quando c'è cognizione della verità secondo natura, c'è anche certezza,

1101 — con una *riflessione elevata* si può passare dalla certezza ad uno stato d'incertezza o di dubbio, 260.

Criterio della certezza, 1060.

CHIAREZZA, quale sia sufficiente per pronunciare l'assenso, 282 — *chiara* diceasi dell'idea e della ragione, 176 o n.

CHIESA cattolica, è il solo tribunale infallibile stabilito per le cose di suprema necessità, 1150 n.

CILINDRI A. V. ARGOMENTAZIONE.

CIRCOLO SOLIDO, chinmasi uno dei modi interiori d'argomentare fondato sul *sintetismo* della natura, 701 — diceasi di quel movimento o passaggio che fa la mente mediante la notizia virtuale del tutto alla cognizione attuale del particolare, ed il ritorno da questa alla notizia più attuale possibile del tutto medesimo, *ivi* — per cui si chiama anche *regresso*, 702 — questo ragionamento circolare fu osservato anche da altri, *ivi*, n. — V. ESSERE — si distingue dal *circolo vizioso* in ciò, che quella *proposizione*, che si adopera come termine o come mezzo, non è identica sotto tutt'i rapporti, 704 — il circolo solido è nella natura del ragionamento, *ivi*, n. — e si trova dappertutto, 705 — anche noi sillogismosi va dalla cognizione virtuale della conclusione alla cognizione attuale della medesima, cioè dallo stesso allo stesso, ma non allo stesso sotto lo stesso aspetto, 707 — dicasi egualmente del ragionamento dalla causa all'effetto e da questo a quella, 708 — come distinguasi questo modo d'argomentare dagli altri modi, 709 — questa maniera d'argomentare si potrebbe anche dire *cilindrica*, 744 n.

CIRCOLO VIZIOSO (o *lineare*, per distinguerlo dal solido, 744 n.) diceasi quel modo d'argomentare, in cui una *proposizione* identica sotto ogni rispetto si prende come termine o come mezzo ad un tempo della dimostrazione, 704-708 — si potrebbero anche chiamare *petizione di principio*, 741.

CIRENAICI, setta di filosofi, che riponevano il *criterio* della certezza

nel senso interno, 1030—come esposto questo loro criterio da Cicerone, *ivi*, n.

CLASSIFICAZIONE dialettica, quale si dica e come distinta dall'ontologica, 411-412—e dall'ideologica, *ivi*—questa è assoluta e non riguarda il soggetto, la dialettica è relativa al soggetto, 417 — la classificazione ontologica è fondata nella natura degli enti senza riguardo al modo limitato, con cui si conoscono, 418.

COERENZA, quanto giovi all'uomo il mantenerla in tutti i suoi pensieri, 883. V. INCOERENZA.

COGITATIVI strumenti, 971.

COGNIZIONE, distingue in *commune* e *orientativa*, 483—in diretta o riflessa, 128—questa seconda si può sviluppare in diversi ordini uno più elevato dell'altro, *ivi*—in *oggettiva* e *sogettiva*, 103—la prima è quella che precede l'assenso e la persuasione, *ivi*—ed abbraccia gli oggetti semplici, i giudizi, i raziocini ed il metodo, 302—la soggettiva è quella, che l'uomo si appropria coll'assenso, 403 — questa non aggiunge nulla alla prima, ma solo aggiunge al soggetto la persuasione, 105 — non è quindi propriamente cognizione, 122—importanza di quest'ultima distinzione, 304 u 829—costituiscono l'una e l'altra un ordine diverso, e nel quale può cadere contraddizione, 411—quando la cognizione soggettiva possa esserne immune, 420 — o quando no, 121.

V. OPINIONE

Elementi della cognizione umana sono l'assenso ed il ragionamento ideale, 301. V. IDEA — suo fonti sono l'intuizione e la percezione, 701 — non si può conoscere alcuna cosa particolare se non mediante la cognizione virtuale del tutto, *ivi*—come si possa passare dalla cognizione virtuale del tutto alla cognizione attuale del particolare, 704—o da questa alla cognizione avente qualche grado d'attualità del tutto senza circolo vizioso, *ivi* — valore delle voci *attuale* o *virtuale* in queste proposizioni, 705—il virtuale si suppone, e quindi è conosciuto meno attualmente, 706 — la cognizione

virtuale sta all'attuale come la confusa alla distinta, 708.

Fonti e mezzi della cognizioni sono le lingue, i fatti o le notizie percettive, o l'uso ulteriore della riflessione, 884—sono due questioni diverse il fonte delle cognizioni ed il criterio della verità, 4051 — le cognizioni si comunicano per via d'insegnamento, 889-890—per via di testimonianza, 891-932—per via di unanime consenso, 933-938 — o per via di autorità, 939-944.

Delle regole per dirigere la riflessione all'acquisto di nuove cognizioni, altro versano sull'essenza della cosa di cui si parla, 972-975 — altre intorno la divisione, 979 — l'analisi filosofica, 981—l'ordine delle questioni, 983—il riassumere le ricerche, 986—le soluzioni negative, 987—i limiti, 988—la media, 989—i modi possibili di essere, 990 — le cause finali, 991—l'ideale, 993 — le illusioni, 994—o gli ordini delle riflessioni, 998.

Gli antichi distinsero tre specie di cognizione dietro i tre mezzi di conoscere, 4086—cioè *medium sub quo*, in *quo* o *per quod*, *ivi*—in ciascuno di essi si può applicare il criterio della certezza, 1067 — le cognizioni dietro questi tre modi si distinguono in cognizioni di evidenza semplicemente, di evidenza deduttiva ed in cognizioni dimostrative, 4100 — dieci cognizione consensuale quella che forma l'oggetto della persuasione, 4139—ed è triplice e contiene un paragone, *ivi* — differenza che passa tra la cognizione e la persuasione della cognizione, 4140—l'una è di natura oggettiva, l'altra tiene molto del ambiettivo, 1144.

COINCIDENZA. V. EVENTO.

COLLEZIONE, dice si la riunione di più cose formanti un tutto, si distingue in completa ed incompleta, 376 — ed in *massima* e *parziale*, 587 — è falso che gli *universali* sieno collezioni d'individui, 933 n. — Le collezioni scientifiche si devono collocare fra i principali mezzi d'istruzione, 879.

COLTURA, ossia un certo corredo

di cognizioni alla mano su diverse materie, quanto giovi unita al maneggio delle proprie facoltà per imparare, 876.

COMUNICAZIONE delle dottrine o delle cognizioni, 888.

COMPLESSITÀ, una delle cause della forma impropria de' giudizi, 457—*Notizie complesse ed incomplete*, che sieno, 404—*proposizioni e giudizi complessi*, 463.

COMPOSIZIONE, una delle cause dell'improprietà della forma ne' giudizi, 457.

COMPRESIONE di un oggetto è maggiore, quanto meno astratto il suo concetto, 318—è quella che si predica nelle *proposizioni affermative*, 380—che intendessero per essa gli stoici, 791 n.—quanto più il soggetto ha di comprensione tanto è più suscettivo di predenti anteriori alla sua forma, 406—il massimo comprensivo, è il reale, 416.

CONCETTO complesso, non distrugge il semplice, 319—come uno stesso oggetto possa concepirsi diversamente, 590-591—*forme concettuali*, 435-534—*silogismi concettuali*, 571—*Concezione impossibile*, non è concezione, 116—*concezione d'ontologia* è anch'essa una percezione, 790.

CONCLUSIONE, o *Tesi*, diceasi la terza proposizione di un *silogismo*, che discende dalle due premesse, 544—devo essere sempre collocata dopo queste, 553. V. TUTTO—o devo essere contenuta nella maggiore e dimostrato tale dalla minore, 732—non si può prendere come principio di argomentazione, 744—una conclusione falsa mostra che c'è vizio nella materia o nella forma del sillogismo, 743.

CONCOMITANTE, diceasi una delle relazioni del predicato al soggetto, 447.

CONCRETO V. ASTRATTO.

CONDIZIONALE, uno dei dieci predicamenti, che costituiscono una classe di predenti, 409-410—sotto di esso si comprende la *priorità di tempo* e di *causa*, e sotto un rispetto anche gli altri modi di priorità enumerati da Aristotele, 444.

CONFINI della mente, 1163. V. LIMITI.

CONFUSIONE, è condizione necessaria dell'errore e viene dalla riflessione imperfetta, 273—confusione del parlare, uno dei vizi della disputa, 865.

CONFUTAZIONE ed arte di confutare, 851. V. ELENCTICA.

CONGETTURA razionale deve distinguersi dall'induzione, 963.

CONNESSIONE, *nesso* o *relazione*, di una cosa coll'altra, può essere *razionale*, o puramente *sperimentale*, 1071—dov'è le due specie di *probabilità*, *iri*. V. SEGNO.

CONSAPEVOLEZZA. V. COGNIZIONE.

CONSEQUENTE è ciò che si contiene, secondo Aristotele, nella conseguenza, da cui si distingue, 773—dov'è si cava che si può dare una conseguenza giusta, che sia un conseguente falso, *iri*—la parte conseguente dell'essenza, è uno dei dieci predicamenti costituito da una classe di predenti, 408-410.

CONSEQUENZA, ed *illazione*, chiamasi quel giudizio, che si ottiene da que' primi principi, che in sè la contengono, 339—una serie di conseguenze dedotte da un principio falso deva in fine urtare col principio di *contraddizione* o *d'identità*, 523—che sia la rettilineità di un'illazione, 528—si distingue in *proxima* o *remota*, ed in *propria* ed *intermedia*, 533-534—quanto valga a render possente il ragionamento o ad acquistarsi nuove cognizioni la forza e la costanza delle illazioni, si nelle cose teoretiche, 994-996—e in quelle pratiche, 997.

CONSUETUDINE. V. ABITUDINE.

CONTRADDIZIONE, non si dà nell'ordine della possibilità, 444—non può cadere nell'intuizione stessa de' giudizi possibili, 115—benchè possa l'uomo formolarsi ed anche opinare di darvi l'assenso, 116-118 e 142. V. PROPOSIZIONE—può concepirsi in due modi, l'una cadente ne' giudizi possibili, l'altra ne' giudizi reali, 112—da questi due modi e dalla *contrarietà* de' giudizi nascono tre classi di errori, 124—come

sia possibile quella contraddizione volontaria proveniente dall'assenso non sincero, 128 — la contraddizione ripugna all'essere, 341 — e si distingue in *aperta* e *velata*, 420, 421.

CONTRARIO distinguasi da contraddittorio, 107-109.

CONVENIENZA *metafisica*, diceasi dall'autore quella che riguarda l'essere stesso assoluto, o l'essere in universale, 1124 — importa necessità, *ivi* — le persuasioni appoggiate sopra argomenti tratti da questa convenienza metafisica non potevano essere molto forti nei filosofi pagani, *ivi* — la fede cattolica è confermata da molti di questi argomenti, 1125 — le presunzioni fondate sopra di essi variano di grado nei diversi popoli, 1126.

CONVERSIONE della proposizioni, diceasi la mutazione del loro soggetto nel predicato o viceversa, 393 — si distingue in *perfetta* ed in *imperfetta* secondo il valore delle medesime, 394 — quale regola si deve osservare per fare questa conversione, 396 — la conversione perfetta è possibile in quattro casi, 397 — che deve farsi quando la proposizione convertita non risulti equipollente all'altra, 398-399 — da che nasca l'imperfezione della conversione, 400.

CONVINZIONE è maggiore quando è prodotta dalla scienza, 769 — solo le grandi convinzioni formano i grandi caratteri morali, 870 — convincere significa dare all'uomo delle cognizioni dimostrate o riguarda l'intelletto, 1144. V. PERSUASIONE.

COPULA è il nesso tra il predicato ed il soggetto, 426 — o si chiama con questo nome il verbo *essere* nella sua terza persona E, 429 — che rappresenta tutte le copule possibili, 427 — si distinguono in *affermativa* e *negativa*, 109 — dalle varie limitazioni dell'atto dell'estero si cavano, oltre all'essere stesso indeterminato, altre otto specie di copule, 428 — che si possono ridurre all'essere ed all'avere, 429 — alla copula affermativa spettano i nove *copulativi*, alla negativa i tre di-

giuntivi, 427 e 445 — come possa cadere nella copula l'indeterminazione di una proposizione, 502.

COPULATIVI, diconsi quei modi diversi per quali si esprime il nesso del soggetto col predicato, o sono nove, 428 — cinque appartengono all'essere, e sono *essere, fare, esser fatto, far patire e patire*, 429 — quattro all'avere, e sono *avere, esser avuto, ricevere ed esser ricevuto, ivi*.

CORPI, nella loro mistura chimica secondo l'autore, non si vede che un cambiamento di soggetto dialettico, 439 n.

CORRELATIVITÀ, quando si abbia, 454 — quale sia l'ampiezza di correlazione tra due proposizioni, 812 — *correlativi reali*, 706.

CRITICO, o nascosto, dicono quel *sillogismo*, che manca della sua forma verbale, 553.

CRISTIANESIMO, quale vantaggio abbia recato alla Filosofia, e specialmente alla *dialettica*, 49-51 — pretesa dei miscredenti intorno ai suoi dogmi, 801. V. RELIGIONE — il progresso dell'umana intelligenza non poteva salvarsi dallo scetticismo senza di esso, 1091. V. CHIESA.

CRITERIO universalissimo diceasi quella prima verità dalla cui evidenza dipende il valore di ogni modo di cognizione, 1039 — quanto importi il farne ricorso, *ivi* — i dogmatici distinsero tre specie di criteri, che meglio si direbbero tre ricerche diverse intorno al criterio, 1040 — la prima riguarda il *giudice* prossimo della certezza, ch'è l'individuo umano, 1041 — la seconda, la *facoltà* per cui si può apprenderla e disgiungerla dall'errore, ch'è quella dell'*intuito* e del *giudizio*, 1042 — la terza, la *regola*, con cui si provi la verità o la falsità di un giudizio, 1043 — questa regola è appunto il criterio della verità, *ivi* — che si può considerare in se stessa o nella sua applicazione, *ivi* — donde il *criterio della verità* ed il *criterio della certezza, ivi* — in che riponessero questi oratori gli *Scettici*, i *Pirronisti*, gli *Academici* o gli *Stoici*, 1089 e nn. — in che le altre

sotto degli Epicurei, de' Cirenaici, degli Eclettici e de' Peripatetici, 1090-1091 e un.

Criterio della verità dicesi quella regola coll'uso della quale si può discernere il vero dal falso, 1044 o s'intende per esso « un principio evidente, che rendo vera le cognizioni che da lui provengono », 1060 — quando questa regola è la prima di tutte chiamasi *criterio supremo*, i cui caratteri sono che sia immediato ed evidente, 1045 — gli altri criteri ad esso subordinati si possono dire *criteri ipotetici*, 1046 — l'essere ideale è questo supremo criterio, 1047 — come si mostri che l'essere è la verità, 1048-1049 un. — obiezioni a questa teoria, 1050-1051 — donde procedesse l'errore de' Pitagorici intorno ad esso, 1056 — i primi principi del ragionamento sono altrettanti criteri a conoscere la verità implicitamente in essi contenuti, 1057-1058 — ogni forma dell'essere somministra un criterio della verità, 1133.

Criterio della certezza dicesi: « quel principio, che ci serve a conoscere se le proposizioni hanno in se stesse la verità o non l'hanno e quindi dà a noi la certezza della loro verità o falsità », 1060 — la necessità della distinzione tra questo criterio e l'altro della verità si fa chiara dall'obiezione che si può fare, che ammesso il criterio della verità non possiamo esser certi della retta applicazione dello stesso, ivi — l'obiezione si risolve nello domanda: se si possano stabilire dei caratteri per i quali si possa conoscere questa retta applicazione, 1061 — e si risponde affermativamente stabilendo questo *criterio remoto* della certezza: « ogni qualvolta si pronuncia di una cosa quella parte di essere che ha nè più nè meno, la proposizione è vera », 1062 — o se, stabiliti questi caratteri possa l'uomo verificare la rettitudine de' suoi giudizi particolari, 1060 — e si risponde affermativamente per parte del soggetto che può sempre con effetto di riflessione far divenire prossimo quel criterio remoto, 1064 —

questo criterio però non si potrà applicare che quando si conosca la natura del soggetto e del predicato, 1065 — in tal caso è applicabile ad ogni specie di cognizione, 1087.

Il criterio della certezza è unico, ma produce di sé altre regole subordinate per quella classe di cose a cui sono applicabili, 1082 — le quali regole sono altrettanti criteri speciali, i quali si dividono in due classi: di quelli che contengono in sé la ragione della verità, e di quelli, che ne hanno soltanto in segno infallibile, ivi — i secondi si dicono *criteri estrinseci* a si appoggiano in primo luogo ad una autorità infallibile, 1083 — necessità ed utilità di questi criteri estrinseci, 1084.

CRITICA, dicesi quella *Filosofia*, che impugna il *pensar comune*, 39 — è fondata di sistemi vari e contraddittori, ivi — nella scuola germanica produce lo *scetticismo*, il *criticismo* propriamente detto, ed il *dogmatismo*, 42 — carattere diverso di questi sistemi, 43.

Arte critica, dicesi quella parte della logica che è applicata alle testimonianze, 892 — si divide in generale in due parti, *teoretica* o *pratica*; quella universale che riguarda la certezza o probabilità dei fatti, questa speciale, che riguarda la testimonianza ed i documenti, ivi — quali siano i principi fondamentali di quest'arte, 897 — una critica intemperante quella che esige una certezza assoluta, ove basta una normale, 894 e 1138.

Metodo critico, 750 — *riflessione critica*, 952 — *scienze critiche* 1138. **CURIOSITÀ** di sapere, uno degli stimoli ad imparare, 872.

D

DEDUZIONE, è quell'operazione della ragione, per la quale il giudizio implicitamente contenuto in un superiore, si pronuncia esplicitamente, come un giudizio, che sta da sé, 211 — si distingue in *immediata* o

semplice, e dicesi di quella proposizione ch'è evidentemente contenuta in un'altra come sua prossima conseguenza, 533—e *mediata*, che dicesi anche *argomentazione* o *razionamento*, *ivi*, o 596—la deduzione semplice d'una proposizione da una altra non ha bisogno di una media, 537—si può quindi dedurre senza *argomentare*, ma non già dimostrare la verità della dedotta senza il *razionamento*, 538—la deduzione si distingue in *ipotesica*, *probabile* e *retta*, 772.

Metodo deduttivo, 750—può chiamarsi il principio della dialettica *zeugma*, 995.

DEFINIZIONE, come differisce da un semplice sinonimo, e quale ne sia il carattere proprio, 476—altro è la definizione del nome, altro della cosa, 477—la prima definizione serve di principio non controverso al ragionamento, 478—e può riuscire utilissima, 480—la seconda per divenir base di un ragionamento deve essere ammessa da ambo le parti, 481—si hanno tre classi di definizioni della cosa, *ivi*—una quarta classe può essere costituita dalle definizioni descrittive, 482—ogni cosa può ammettere un certo numero di definizioni tutte vere, 483—o perobè, 487—ogni scienza può incominciare da una definizione sufficiente, qual'è quella del nome, o finire colla definizione della cosa, più completa ed analizzata, 485 o 976—come la molteplicità delle definizioni possa condurre in errore, 591—e come possa questo essere dissipato, 593—se l'essenza degli esseri fosse pienamente conosciuta non si potrebbe ammettere che una sola definizione, 588—che si ricerchi perchè nella definizione non manchi il carattere indispensabile dell'essenza, 977-978—dalla definizione si trae la divisione, 979.

DEMONSTRATIO QUO o *Demonstratio quod*, termini delle scuole, che si usano per distinguere due modi di argomentare dall'effetto alla causa, o dalla causa all'effetto, 708.

DENOMINATIVI V. NOMI

DEONTOLOGICO si predica della concezione, 790—del metodo, 993—e delle scienze, *ivi*.

DERIVAZIONE. V. DEDUZIONE.

DESCRITTIVO. V. DEFINIZIONE.

DIALETTICA, parte della Logica, che riguarda il ragionare vestito di parole, 12—ossia è la stessa Logica in quanto è l'arte di ragionare per via di vocaboli, o di altri segni, 818—chiamasi anche arte di convincere, 1144—in antico era presa nello stesso senso della Logica e della Topica, 15 n.—si può definire: « la facoltà di dedurre rette conseguenze da principi veri o falsi, » 523—si restringe anche a significare il ragionamento in forma di dialogo, 846—Aristotele l'usò a significare l'arte di ragionare in modo probabile, *ivi*—o presso di lui ora è prossima alla Logica, ora alla Sofistica, 847—ed ha per lui un senso più proprio, che non abbia presso Platone, 30 e n.—presso gli antichi si continuava alla Rettorica, *ivi*—in che stato fosse trovata da Aristotele, 15 e n.—lo scetticismo è il suo sepolcro, 20—i moderni Enciclopedisti chiamano barbaro e spinoso il linguaggio della dialettica delle scuole, 24—ma viene difeso dall'autore, *ivi* e n.—ad essa va debitrice l'Europa della sua presente civiltà, *ivi*—perchè invia ai protestanti, 22.

È un errore il credere che col solo uso della dialettica si possano conoscere tutte le cose, 491. **V. ARGOMENTAZIONE**—se possa considerarsi la dialettica come una facoltà di dedurre delle conseguenze, fatta astrazione dal vero e dal falso, 523—vanno pretesi de' dialettici prima della ristorazione dell' scienze naturali, 764—arti specinli della dialettica sono l'*Apodittica*, l'*Elenctica* e l'*Apologetica*, 841—che applicate alla disputa prendono il nome di *Eristica*, *ivi*. **V. INQUISTITIVA**—quale sarebbe uno degli esercizi dialettici più utile per la gioventù, 777—in qual senso sia vero che la dialettica tratta della sostanza o la scission dell'accidente, 974—come possa essere la

dialettica la prima maestria della vera eloquenza, 978 — quali sieno le regole della dialettica xenoniana dietro l'escospio offertoci da Platone nel suo Parmenide, 995 — grettezza dialettiche da che prodotte, 1137.

Modi dialettici, secondo i quali un predicato può congiungersi ad un soggetto, 440 — sono tre, di *simultaneità*, di *priorità* e di *posteriorità*, 441 — *soggetti* dialettici, 422 — *classificazione* dialettica, 418 — *forme* dialettiche, 445 — *sillogismo* dialettico, 846.

DIALOGO, creduto forma essenziale della dialettica, 846 n. — dialoghi di Platone appartengono al genere inquisitivo, 841 — in che differiscano da quelli di Cicerone, 862.

DICTUM DE OMNI AUT DE NULLO, termine delle scuole, posto da Aristotele come principio dell'argomentazione, 530.

DIDASCALICO, o *didattico*, *metodo*, 710.

DIFFERENZA, distinguesi in *formale* o *materiale*: quella è il di più che risulta dal paragone di un concetto meno astratto con un altro più astratto, 317 — questa, il di più che risulta dal paragone di due quantità, *ivi* — distinguesi anche in *oggettiva* e *soggettiva*, 1125 n.

La differenza è anche uno dei cinque predicabili di Aristotele, 413 — o la *differenza specifica* uno dei sette predicabili secondo l'autore, 416.

DIGNITÀ, secondo Aristotele, è uno dei modi di *priorità*, 444.

DILEMMA, specie di argomentazione nella quale, premessa una proposizione di giustezza, si trae da ciascuno de' suoi membri una conclusione contraria all'avversario, per modo che preso tutto insieme, non gli rimane più uscita, 662 — che si ricerchi al retto uso di quest'argomentazione, 663 — quando si possa ritorcere, 661.

DIMINUZIONE, può far perdere al soggetto l'identità, 438 — è una delle sei specie di moto distinte da Aristotele, 439 n.

DIMOSTRAZIONE, diceasi quell'argomentazione che è diretta ad accettare

la verità di una proposizione, 539 — si trae da principi del ragionamento, 363 — il suo carattere è quello di terminare nell'evidenza, 596 — la dimostrazione della verità di un giudizio, che non è evidente, vi può fare in due modi, 493 — sue condizioni sono che la deduzione mediata sia retta, o che la proposizione da cui si deduce, sia certa, 771 — distinguesi dal *sillogismo*, 772 — la sua essenza sta nella forma ad un tempo e nella materia, *ivi* — sua semplicità, 775 — la sua forma unica è la *sillogistica*, 776 — si compongono anche di più *sillogismi*, *ivi* — essendo tuttavia sempre uno il *sillogismo fondamentale*, 777 — tutta la forza della dimostrazione sta nella legittimità di questo *sillogismo*, 780 — la dimostrazione è preceduta nella mente dal dubbio metodico o dai *precogniti*, 780.

Regola prima ed essenziale della dimostrazione è che la *tesi* sia esposta con tutta chiarezza, 794 — che si ricerchi perciò, 795 — altra regola, che si fissino i limiti entro a quali si racchiude la *tesi*, 796 — quanto spesso si peccò contro questa regola anche dai filosofi, 797-799 — questa regola ha due parti, che non si provino di ciò che è contenuto nella *tesi*, o che non si provi di più, *ivi* o 800-801 — la *tesi* si può provare in due modi, 802 — dalla maniera diversa di proporla ne viene che la *tesi* si cangi, 803 — donde le due forme della dimostrazione, dall'*estrinseco* e dall'*intrinseco*, 804 — tutte due concludono a necessità, ma la seconda ha un vantaggio sulla prima, 805 — quella si ha in due modi secondo che si usa del principio d'*identità* o di quello di *contraddizione*, 806 — il primo di questi modi chiamasi *dimostrazione diretta*, il secondo *dimostrazione indiretta*, 807 — osservazione dei Logici di Porto Reale sulle dimostrazioni indirette dei matematici, *ivi* n. — il modo diretto diviene indiretto e viceversa, secondo che trattasi di dimostrare falsa o vera una data *tesi*, 808.

La forma *sillogistica* dalla dimo-

strazione è fondata nell'ordine intrinseco dell'essere, 823—l'artificio della dimostrazione consiste nell'assumere un'altra proposizione evidente o accordata e mostrare che in essa si comprende la tesi da dimostrare, 809—questa proposizione può contenere la tesi in due casi, 810 — la dimostrazione diceasi completa o incompleta quando il sillogismo, che la contiene, ha o non ha la maggiore evidente, 814-817 — l'*Hegel* nega la forza della dimostrazione, 1092 — quale per lui sia l'unica dimostrazione, *ivi* — l'arte di dimostrare ha tre scopi, cioè confermare e difendere la verità e confutare l'errore, 841 — le verità della Religione non si fondano sulla pura dimostrazione razionale, 895.

Dimostrazioni riflesse, 1048 e n. — Metodo dimostrativo, 750 — Sillogismo dimostrativo, 812 n. — V. DEMONSTRATIO.

DINAMICI, appellazione propria di alcuni filosofi della Germania, notanti, 797.

DIO, se si possa concepire come possibile, 333 o n. — di Dio secondo natura non si può aver percezione, 763 — Dio può comunicare all'uomo ciò che vuole, 895 — su questa verità si fonda il Cristianesimo e la certezza della rivelazione, *ivi* — la realtà di Dio è la supremazia delle ragioni reali, 1165.

Dio dell'*Hegel*, che sia, 50 o 52 — *Sofismi*, che ebbero ed hanno luogo volendosi argomentare da una cognizione erronea di Dio, 714. — V. INFINITO.

DIRITTO, dando nesc, 433 — diritti della verità si possono riconoscere, ma non negare, 1149-1150. — V. DOVERE.

DISCEPOLO. V. MAESTRO.

DISCIPLINA, riceve due significati come la scienza, 838.

DISGIUNTIVI si dicono quei nessi che servono di copula negativa di un predicato a un soggetto, 445 — e sono tre, *ivi* e 455.

DISPUTA scientifica, e precetti ad essa applicabili, 186-187 — quali massima procedano da essi, *ivi* —

quali sieno le due prime regole di una disputa qualunque, 522 — si dee incominciare dallo stabilir bene lo stato della questione, 745 — dalla mancanza di esù hanno origine i *sofismi* della questione sbagliata e della ignorazione dell'elenco, 746. V. DIMOSTRAZIONE — diversi sono i modi di disputare, uno dei quali prende per base lo scopo stesso della disputa, donde l'*Eristica*, 841 — l'altro il modo che si tiene nel disputare, donde il genere *inquisitivo*, *ivi* — quali sieno gli scopi della disputa, 853 — e quali le regole da osservarsi, 853-861 e 863-864 — i metodi del disputare sono tre: socratico, oratorio e sillogistico, 862 e nn. — quali altre regole vi sieno riguardanti la condotta gentile e morale dei disputanti, 865 — e quali i vizii da fuggirsi, *ivi* e n.

DISSENSO, si comprende caso puro nell'*assenso*, 93.

DISTINZIONE, è una specie di divisione, 982 n. — per essa s'intendono anche i diversi significati assegnati ad un vocabolo, *ivi*. V. CONFUSIONE.

DISTRUZIONE, una delle sei specie di moto distinte da Aristotele, 439 n.

DIVENTARE, che significhi presso l'*Hegel*, 51.

DIVISIONE, diceasi quell'operazione che di una materia scientifica fa alcune parti per trattare successivamente di ciascuna, 979 — si distingue dall'*analisi filosofica*, *ivi* — è di due specie, materiale o formale, la prima è di quantità, la seconda di qualità, 316 — quale operazione aritmetica, appartiene alla Logica solo in quanto è compresa nella proporzione, 679 — si deve distinguere la divisione propriamente detta dalla partizione (divisione materiale) o dalla distinzione, *ivi* e n. — quali sieno le regole principali della divisione, 980 — dall'inosservanza di alcune di esse nascono i *sofismi* dell'assurda divisione e dell'imperfetta enumerazione, *ivi*, nn. — dove nascono dall'ordine intrinseco dell'esser ed esprimerlo, 182 — la divisione può variare secondo la natura del tutto

che si divide, *ivi*—le diverse maniere principali di divisione sono l'ontologica pura, la potenziale, la formale subiectiva, la subiectiva dialettica, la mista e la materiale *sempliciter, ivi*.

DOGMATISMO, sistema filosofico opposto allo scetticismo, 39 — donde prodotto, 38 — i dogmatici distinguono tre specie di criteri, 1040.

DOMINIO si esprime col predicamento d'Il *arere*, 443—*dominio di fatto ivi*.

DOTTRINE. V. COGNIZIONI—*Metodo dottrinale*, 750.

DOVE (il), è una delle categorie di Aristotele, 413.

DOVERE, non bene distinto dal diritto, è una delle cause degli errori, 251—l'umore del proprio dovere è uno degli stimoli più nobili per imparare, 873.

DUBBIO, si distingue in positivo o negativo, 166 — ed anche in parziale o limitato, e totale, 670 e 672 — quale dicasi stato di dubbio positivo, *ivi*—e quale quello di dubbio negativo, 167—da qual grado d'ignoranza sia costituito lo stato di dubbio, 96—*dubbio metodico* dicasi la questione da cui partono gli Scolastici, 93 n.—ed è quello che precede la dimostrazione, 781—chiamasi poi metodico perchè voluto dal metodo o via per la quale procede il pensiero umano, 782—su quali cosa possa cadere, 784. V. PRECOGNITI—*incominciare dal dubbio metodico non è incominciare dallo scetticismo, ivi* e 792 — in quali casi il dubbio sia volontario, 1101 e n. e 1102.

Dubbio pratico e dubbio sull'intrinseca malvagità dell'azione è perfettamente il medesimo, 1025.

E

È, copula universale di qualunque giudizio, 92 — significa la verietà dell'affermazione, 189 — esprime l'atto conosciuto in quanto si fa, non in quanto si conosce, 329 — ove il subietto non sia il puro essere, riceve tre significati di giudizio possibile, di questione e di giudizio

reale, 328—tre operazioni che può fare la mente con un solo atto senza distinguerle, 329 — o che si contengono nella percezione, *ivi* e 330 — la distinzione loro si manifesta quando si tratta non di un atto dell'essere che si fa nello spirito, ma di cosa che si deve dedurre da ciò che in essa si fa, 331—nel principio d'identità la differenza tra il primo è, ed il secondo, è quadruplici, 350—il solo è non costituisce un giudizio, 353-354—esprime l'atto primo dell'essere e gli atti secondari, che a quello conseguono, senza indicare alcuna differenza, 430.

ECLETICI, acta filosofica antica, uno criterio della certezza, 1090.

EDUCAZIONE, quanto aiuti l'uomo a formarsi delle forti persuasioni, 153, 157—o quanto influisca anche sull'intelligenza, 293—*Metodo educativo*, 750. V. INSEGNAMENTO.

EFFETTO. V. CAUSA.

EFFICACIA pratica, 1120.

ELENCO, o *redarguizione*, diceasi quell'argomentazione colla quale si convince l'avversario di contraddizione movendo dal conceduto da lui, 850 — differisce dall'*epicheirema* in quanto questo obbliga l'avversario a concedergli qualche cosa, *ivi* — l'uno o l'altro poi possono essere dimostrativi e probabili, 851—loro uso, *ivi* e 852—*Elenchi* d'Aristotele, 843 n.

ELENCTICA, una delle arti speciali della dialettica, che ha per iscopo la confutazione dell'errore, 841. V. ERISTICA—come distingua dall'*apodittica* o dalla *dialettica* in senso stretto, 845-846 — si serve dell'*elenco* e dell'*epicheirema*, 851.

ELOQUENZA, presso i Greci consideravasi come appartenente alla dialettica, 30.

ENCICLOPEDIA, delle scienze, risulta dall'ordine delle scienze stesse tra loro, 2. V. LUME—disprezzo orgoglioso degli *Enciclopedisti* per le forme scolastiche, 24 — notati, 702 n.—*Enciclopedia filosofica* dell'*Heigl*, 55.

ENDICTICA, una delle arti speciali dell'*Agonistica*, che ha per iscopo di stabilire una proposizione, 841.

ENIMMI, da chi inventati, e come si devono distinguere dai *grifi*, 843 n. — loro uso passato nell'eristica, 863 n.

ENTE, si distingue in ente *terminé*, ente principio, ed ente composto dell'uno e dell'altro, 982 — quali divisioni ammettano, *ivi*. V. ESSENZA ed ESSERE.

ENTIMEMA, dicesi quell'*argomentazione* composta di due sole proposizioni corrispondenti, la prima ad una delle premesse del sillogismo, l'altra alla conclusione, 638 — negli entimemi si sottintende più spesso la maggiore o perchè, 824 — come differisca dall'induzione, 1002 n. — proposizione entimematica quale si chiami da Aristotele, 639.

ENTUSIASMO *falso*, doado proceda, 1431.

ENUMERAZIONE delle parti, deve essere compiuta per fondarvi sopra un ragionamento, 663 — *sosfisma* dell'imperfetta enumerazione, 726 o 980 n. — ad caso si può ridurre l'altro dello *variosa induzione*, *ivi*.

EPICHEREMA, è quella specie di *argomentazione*, che oltre le tre proposizioni ordinarie del *sillogismo*, ne contiene altre che servono di prova ad alcune di esse, 640 — si può distinguere l'*epichierema* in *probabile* o *dimostrativo*, 849 — come venga chiamato da Aristotele e da altri, *ivi* o n. — in che differisca dall'*elenco*, 850 — o quale ne sia l'uso, 851.

EPISILLOGISMO. V. SILLOGISMO

EQUIPOLLENZA. V. PROPOSIZIONE.

EQUIVALENTE, uno dei dieci *predicamenti*, 409-410.

EQUIVOCO, dicesi lo stesso vocabolo applicato a cose diverse, o in un senso diverso, 370 n. V. OMONIME — *Sosfisma* dell'*equivocazione*; 733. V. ANFIBOLOGIA.

ERETICI, dando la loro difficoltà nel riconoscere la verità della Chiesa Cattolica, 287.

ERISTICA, o *contenziosa*, dicesi quella parte della *Dialettica*, che inaprende la conferma o la difesa della verità o la confutazione dell'errore, 841 — è l'arte generale di contendere con ragioni ed argomenti in opposizione

alla *sosfistica*, che n'è l'abuso, 842 — questa parola fu usata in senso cattivo, *ivi* o n. — che deva avvertirsi perchè non degeneri in *sosfistica*, 843 — donde trasse l'origine, *ivi* n. — la sua parte principale è l'*Elenctica*, 844 — regola convenzionale dei *grifi* passati nell'eristica, cambiata così in *sosfistica*, 863 n.

ERMENEUTICO Metodo, 750.

ERRONEO. V. ASSENSO.

ERRORE, è un assenso dato in senso contrario alla ragione, 225 — è dunque un assenso gratuito o una conseguenza di questo, 227 — nel primo caso è quando si dà per impulso di una *causa cieca*, *ivi* — nel secondo quando si dà sopra una *ragione falsa*, *ivi* — in certi assenti si trova insieme coll'ignoranza, 100-101 — ha due elementi, 102 — ogni errore assentito involge necessariamente una *contraddizione*; 125 — donde provenga la facilità dell'errore e quanto sia estesa, 139-140 — dall'analisi dei passi che fa l'uomo per riuscire all'errore si scorge che questo avviene sempre per lo scambio di due cose in qualche parte simili, 277 — il punto dove cade l'errore nell'assenso è sempre il nesso tra il predicato e il soggetto, 244 — quando si commetta l'error volontario, 241 — e come questo preceda e produca l'indebita sospensione dell'assenso, *ivi* — quali regole devono seguirsi per non cadervi, 253 — in quali casi abbiano luogo gli errori, 1062 — l'errore può riguardare cose contingenti, o cose necessarie, 525-526 — in che maniera si possa dimostrare altrui per argomentazione, *ivi* — e quali sieno, oltre a quello dell'autorità infallibile, i sussidi opportuni ad evitarlo, 1085 — l'uomo può cadere in errore senza sapersi formulare il giudizio possibile, a cui assente, 245 — V. CAUSE — gli errori si distinguono in *gratuiti* e *non gratuiti*, 227 — in *teoretici* e *pratici*, 238 e 276 — errori *politici*, 250 — errori *sosfistici*, 251.

ESCLUSIVITA, dicesi una relazione che tiene il predicato di un soggetto rispetto ad alcune cose, 454 — quale fondamento abbia l'argo-

mentazione per esclusione, 671 — proposizioni esclusive, 384.

ESEMPIO, una delle cause più potenti dell'errore, 294 — tanto più funesto, quanto più notevole la persona, che lo porta, 295 — non conviene che sia ammesso per argomento dimostrativo, 748 — V. SMILITUDINE.

ESEMPLARE, suo intimo nesso colla causa finale, 966 n. V. SPECIE o IDEALE.

ESEMPLIFICAZIONE, uno dei modi di argomentare proprio degli oratori da non confondersi coll'induzione propriamente detta, 696 n.

ESISTENZA, non si può concludere dalla possibilità, 633. V. ESSERE — l'esistenza (a se) è una delle questioni possibili di Aristotele, 784.

ESPERIENZA, ha luogo specialmente nell'osservazione esterna, 955. V. PROBABILITÀ — Metodo sperimentale, 750 — l'arte di sperimentare non è altro che l'arte di somministrare allo spirito nuove e varie percezioni, 764 — con quest'arte l'uomo costringe la natura a manifestare i fatti, ch'essa nasconde, 954 — questa si riduce a collocare de' corpi piccoli o grandi in certe posizioni reciproche o osservare quali azioni o modificazioni succedano, 957 — che deva presiggersi chi vuole esercitare quest'arte, 958-960 — quest'arte ha pure le sue regole metliche dipendenti dalla Logica, *ivi*. V. IPOTESI — l'esperimentatore deve condurre l'induzione per gradi 969 — e deve a mente fredda rilevare il risultato positivo dell'esperienza, 968 — errori che deva evitare, *ivi* — o sagacità di cui deve essere fornito, 970.

ESSENZA delle cose, perchè se ne neghi da alcuni la cognizione, 1110 — necessità di ben distinguere e afferrare l'essenza della cosa di cui si parla, 972 — il ragionamento deve incominciare da ciò che si conosce dell'essenza, *ivi* e n. — odo pure la necessità di rinviare da essa ciò che non le appartiene, 973 e n. — o di definirlo, 975 — quanto più addentro si conosce un ente, tanto più se ne conosce l'essenza, 688 — dai diversi

gradi di conoscimento dipendono le diverse definizioni di una stessa essenza, *ivi* — il modo con cui si conoscono positivamente le essenze è quello della percezione, *ivi* — lo stato incompleto dell'essenza cognita dipende dalla limitazione della potenza, con cui si percepisce, 689.

Essenze complesse degli enti si dicono quelle risultanti da più entità legate insieme per modo da formare un tutto, 687 — essenza universalissima, generica e specifica sono tre dei sette predicabili, 408 o 416 — prime dell'essenza, l'arte conseguente dell'essenza, ed essenziali, sono tre predicamenti, 409-410.

ESSERE in universale o indeterminato, è la prenozione necessaria ed assoluta, 790 — l'essere è necessariamente, 496. V. INTUIZIONE — l'essere comprende anche il sentimento ma solo in quanto è, 307 — sapere che cosa è essere, non è ancora sapere che un ente sussista, 320 — essere una cosa, equivale ad esser vera o veder l'essere a vedera la verità, 190 — la parola essere esprime l'atto assolutamente primo, 321 — tutto ciò che ripugna all'essere non può pensarsi, sebbene si possa opinare di pensarlo, 341 — quando si dice l'essere, s'intende talora non solo l'essere ideale indeterminato, ma anche tutti i suoi atti o modi o gradi o limitazioni ad esso appartenenti, 1063 — non si può percepire l'essere senza l'essere o l'essere non si può avere senza la percezione, 702 — come si spieghi questo circolo, *ivi* — errore dell'Hegel, *ivi* — da questo circolo non si può inferire lo scetticismo, 703-704 — l'idea dell'essere si può trovare nella mente come oggetto o come forma o mezzo del conoscere 705 — il procedere dall'idea come forma all'idea come oggetto non è uno spiegare *idea per idea*, *ivi*.

Le forme ontologiche primitive dell'essere sono tre, l'ideale o la reale, 335 — e la morale, 705 — l'essere in queste tre forme è quasi un sillogismo sussistente, 823 — si può considerare nelle sue forme o anche

prescindendo dalle medesime, 982— quale sia la divisione che possono ammettere queste tre forme, 983— le tre forme dell'essere somministrano tre criteri della verità primordiali, l'uno dei quali completa l'altro, 1133—l'essere ha tre modi, *realtà, intelligibilità o moralità*, corrispondenti ai tre modi, con cui il soggetto intelligente si può ad esso unire, 1099.

L'essere ideale, anch'esso è, 92— e perciò in esso è implicita la forma di tutti i giudizi, 92—nel giudizio: « l'essere è » la stessa forma ideale si esprime in due modi, come oggetto o come soggetto, 337—l'essere ideale, secondo l'autore, è uno dei sette predicabili, 316 — a torto rimossa da Aristotele, 315 n. — ed è il termine proprio dell'intelligenza, 306—però colla sola idea dell'essere non si può ragionare, 310 — l'essere ideale è lo stesso che la verità, di cui è supremo criterio, 1048 — diventa verbo, quando lo spirito lo considera nel suo atto, 1049.—Si risponde alle obiezioni: se è la ferma della cognizione, ci sarà dunque la verità nella forma e mancherà la verità nella materia? 1050—so è priva di contenuto, dunque non è fonte di tutte le cognizioni? 1051 — so è nella mente umana, dunque è soggettivo, e l'uomo s'inganna nel prenderlo da sé distinto? 1054—in che senso l'essere ideale si dica immutabile, 1055 — come oggetto dell'intuizione non è un'astrazione, sebbene poi si arrivi ad esso colla riflessione astratta, 1056 — le idee elementari astratte dell'essere sono anch'esso verità, e quindi criteri astratti di certezza, ivi—l'essere come oggetto somministra ne' giudizi il soggetto e il predicato, o come atto la copula, 1057—conceduto pure che l'essere sia la verità e il mezzo universale e infallibile di conoscerla, chi ne accerta del buon uso? 1060 — si scioglie questa obiezione, 1061-1065 — la certezza si ha non nell'affermazione dell'essere; ma nell'apprensione di esso informato, 1072-1073 — nell'essere si unifica

il principio del vero e del certo o si ha l'evidenza della necessità, 1091.

L'essere reale è o ente principio o ente termine o composto dell'uno o dell'altro, 982 — confusione che regna negli scritti dell' Hegel per non aver distinto la forma ideale dell'essere dalla reale, 1092 n. — l'essere limitato ad una quantità determinata è ciò che costituisce l'essenza d'ogni ente finito, 315.

Ordine intrinseco dell'essere, distinto dallo suo forme categoriche, 644— su di esso si fondano cinque modi speciali di argomentazione, 681 — sua ampiezza, 682—è di tre specie, ordine dell'essere finito, dell'essere infinito, di relazione tra l'essere finito e l'infinito, 683—alla terza specie appartengono i principi di causa della ragione sufficiente, della Religione, 684 — i principi dell'ordine dell'essere finito sono di due maniere, altri indicano le parti dell'ordine comuni a tutti, o a una grandissima parte, altri la parte dell'ordine proprio di ogni ente finito, 685 — i primi sono quelli di causa o di sostanza, applicati agli enti finiti, 686—i secondi si riducono a questa formula: « ad un ente complesso od incompleto non può mai mancare ciò che appartiene alla sua essenza », 687—una delle principali leggi di quest'ordine intimo dell'essere è il sintetismo della natura, 701—quest'ordine dell'essere è applicato diversamente nei cinque modi suddetti d'argomentare, 709—si spiega quest'ordine nell'essere ideale riferito al reale, 823—in quest'ordine girano la ragione suprema morale, 1165.

ESTENSIONE, di un oggetto è maggiore, quanto più astratto è il suo concetto, 318—il massimo estensivo è l'essere ideale, 416.

ESTRINSECA. V. RAGIONE e DIMOSTRAZIONE.

EUDEMONOLOGICO, Bene, 228 — massime eudemonologiche, 1121 — condizione eudemonologica dell'uomo, 1129.

EVENTO straordinario, falsamente definito dal Laplace, 916—di quanto specie sia la straordinarietà di un

evento, *ivi*—essa consiste nella *coincidenza* assai improbabile di più eventi, 917 — ed è di due specie, 918—applicazione di esse al calcolo delle *probabilità* per giudicare del valore delle *testimonianze*, 919-922 — terza specie di eventi straordinari, i miracoli, confusa dal Laplace colle altre due, 923—la natura dell'evento non ha che fare colla probabilità della causa, 924 — esempi di sbagli di alcuni matematici nel calcolo delle probabilità degli eventi conosciuti per via di *testimoni*, 926-929 — le cause conosciute nite a produrre un evento non sono cause piene, 1079.

EVIDENTE, diceasi ciò che non ha bisogno di essere dimostrato, 194 — o ciò che contiene una *necessità* oggettiva che obbliga a ripetere vero, ciò che gli è conforme, e falso ciò che gli è difforme, 1045 — diceasi evidente quella verità, a conoscere la quale la mente non abbisogna che di una o di due proposizioni, 770 — *giudizi* evidenti, 193.

L'evidenza si distingue in *assoluta* o *relativa*, 207-208 — l'evidenza dei primi principi del *ragionamento* è l'evidenza stessa dell'essere presente all'anima, 1059 — evidenza d'immediata conseguenza, 206 — ed evidenza immediata, 1097.

EX ABRUPTO, termine dello senale, 51.

EX CONCESSIONE, termine dello senale applicato ad indicare una specie di argomentazione, che fonda sopra una proposizione accordata per verità, 818 n.

F

FACOLTÀ, vocabolo più esteso di quello di *potenza*, 131 — *facoltà intellettive*, sono due principali, *intelletto* o *ragione*, 64 — *facoltà intellettive e morali*, producono una scienza maggiore, quanto maggiori ne sono gli stimoli, 871-872 — e più perfetto l'abito di maneggiarle, 875 — quanto maggiore la loro coltura, 876 — quanto migliori le doti

dell'ingegno, 877 — e più assiduo lo studio, 878 — loro atti necessari ad imparare, 880 — *facoltà di sentire* distinta essenzialmente da quella d'intendere, 305 — *Facoltà dell'errore*, 139 — *facoltà della riflessione elevata*, 200 — *facoltà di vedere il nesso tra il soggetto o il predicato*, 199 — si riduce alla *facoltà di vedere l'identità*, che è tra loro, e tra un'idea e l'altra, 203 — *facoltà dell'assenso*, 132 — è mossa da un *istinto*, o da un atto puramente spontaneo della volontà, o da un atto di *libero arbitrio*, 224 — *facoltà dell'assenso soprannaturale*. V. FEDE — *facoltà percettive*, 946.

FALLACIE, da qual fonte procedano, 254.

FALSITÀ, distinguesi da *assurdo*, 467.

FANTASIA, era il criterio degli *Scettici* e degli *Stoici*, dai quali ultimi si distingueva in *comprendiva* o *probabile*, 1089 e nn.

FARE, uno dei nove *copulativi*, che coll'altra « *esser fatto* » è subordinato all'essere, 429 — comprendi il *disfare* e l'esser *disfatto*, 435 — come si distinguano dal *patire* e dal *far patire*, *ivi* o 436-437 — l'esser *accreosciuto* o *diminuito*, appartengono anch'essi all'esser fatto o disfatto, 438.

FATTI, devono essere verificati prima di fondarvi sopra un ragionamento, 725 — i *fatti interiori* non si possono conoscere che colla *osservazione interna*, 764 — difficoltà di osservare i fatti anche esternamente, 952-953 — quali sieno i fatti, che si vogliono rilevare mediante le *sperienze*, 954 — i fatti primigeni generali o costanti si considerano dai fisici come *cause*, 957 e 962.

Sofisma del fatto falso, 725.

FATTURE mentali, si chiamano quelle entità, che non si danno in natura, ma che si compengono dalla mente, 447.

FEDE, senso traslato di questo vocabolo, 213. V. **AUTORITÀ** — conviene distinguere nella *fede* la *forma naturale* dalla *soprannaturale*, 1125 — questa si potrebbe dire la *facoltà dell'assenso soprannaturale*, 152 —

ed è *oggettiva*, ivi — la quella come nell'*opinione* c'è un'imperfezione di conoscenza, 1125 — in che deva riporsi la distinzione tra la scienza e la *fede*, ivi n. e 839 — *fede nei sensi*, su che fondata secondo Zanon, 1089 — ammessa anche da Lucrezio, o da altri per criterio della certezza, 1090 e nn.

Fede cattolica, è confermata da molti argomenti tratti dalla convenienza metafisica, 1125 e 1130 n. **FENOMENI**, chiamansi dagli Scettici le cose, che cadono sotto i sensi, 1089. V. APPARENZA.

FIGURA della *dizione*, una delle *fallacie* del discorso, donde proviene, 699 — figura del *sillogismo*, 696 — *parlar figurato*. V. LINGUAGGIO.

FILOSOFIA, è la disciplina che tratta dei primi principi, 837 — scopo di essa è l'appagamento della mente, che si ritrova nel *tutto*, ma entro i limiti naturali, 1172 — la Filosofia è la teoria delle tre ultimo ragioni, 1173 — *filosofia pagana*, finisce nello *scetticismo*, 20 — *filosofia moderna*, in qual stato caduta dopo la riforma di Lutero, 22 — in opposizione alla *Logica*, chiamasi da Aristotele Filosofia quella scienza che riguarda il *ragionar necessario*, 15 n. — cioè quella che tratta dell'ente, del bene e delle nozioni più comuni delle cose, ivi.

FILOSOSOFO, in che distinguasi dall'uomo volgare, 948 o 1178 — il vero filosofo deve conoscere i limiti assegnati all'umano intendimento se non vuol cadere in una intemperante *speculazione*, 1179 — la ragione logica di questa intemperanza sta in ciò che parte da un concetto che ha meno comprensione della *conclusione* che ne deriva, 1180 — es-empl, 1181-1181.

FANTASMA, può essere primario o secondario — i secondari alterano lo stato naturale della volontà, 285 — e la sollecitano agli *assensi erronei*, 288 — come si distinguono dalla passione, 291 — hanno ragione di fine tutto le verità morali e religiose, 280.

FINITO e **INFINITO** si distinguono in *attuale* e *virtuale*, 705.

FINZIONE, è l'appoggio a cui ricorre l'uomo per dare un *assenso* gratuito, 174.

FISIOLOGIA dell'*anima* è una parte dell' *Antropologia* e di che tratti, 1099 — donde non delle cause degli errori dei *Fisiologi*, 260 e 797.

FORME logiche e *dialettiche* delle idee, 1023-1024 — considerate troppo parzialmente, e trascurata la materia conducono ad una *dialettica* goffa o pedantesca, 1138 — errori, ne quali cadono per questo gli scienziati, 1139 — forme dell'*essere* sono tre: *ideale*, *reale* e *morale*, 335, 705 — *Forma concettuale* delle *proposizioni*, 395, 534, 535 — forma propria delle *stesse*, 447, 450 — forme *dialettiche* o *verbali* *diagnostiche*, sono tre, 445-445 — forma *di giudizio* propria e *impropria*, 457.

FORMULARE, in che differisca da *concepire*, 116.

FRETTA, una delle cause degli errori, 260 — è propria delle passioni 232 — *assenso frettoloso*, 233.

FUNZIONI dell'*animalità*, 952. *Funzioni analitiche*, 679. V. ARGOMENTAZIONE.

G

GENERE, uno dei cinque *predicabili* di Aristotele, 413 — genere è l'idea che contiene l'essenza generica, e si distingue dalla *specie* per una maggior *estensione*, 414 — dall'*attributo* a una cosa in specie quello che solo appartiene al suo genere, nasce quel *sofisma* che dicei del genere, 730 — avvertenza necessaria per evitarlo, ivi o 731.

Sommi generi di Aristotele, quali si dicono, 415 n. — *generi sostanziali* ed *accidentali*, si formano coll'*astrazione* sullo *specie* sostanziali o *accidentali*, 316.

GINNASTICA, è un esercizio della mente, 847 — o dicei quella parte della *Dialettica* appartenente al genere *inquisitivo*, che consiste tutta nelle esercitazioni, 841 — distinguasi in *ostetricia* e *pirastica*, ivi — la ginnastica dello proprio facoltà

intellettive è uno de' mezzi più efficaci per imparare, 875.

GIUDIZIO, colla copula si esprime l'affermazione di un atto in sé, che si fa, 327—dove la sua relazione coll'idea, *ivi*—ne' giudizi, che hanno per predicato l'essere: il soggetto è identico all'oggetto, 337 e n.—in questi l'essere è raddoppiato, *ivi*—di qua i due primi principi del ragionamento, 338—elementi de' giudizi sono gli oggetti semplici, 302—giudizi primi, necessari, universali sono tutti quelli, che si formano col solo essere indeterminato considerato nei due suoi rispetti di oggetto e di atto, 1057—e sono quelli che costituiscono i primi principi del ragionamento, *ivi*—i giudizi non evidenti si dividono in tre classi, cioè *impossibili*, *incerti* e *meramente possibili*, 1066—difficoltà dei giudizi intorno alla quantità, 278.

Quanto al modo con cui si esprimono, i giudizi sono o di *forma propria* o di *forma impropria*, 436—la forma impropria di essi deriva da cinque cause, cioè dall'improprietà della stessa *forma verbale*, o del *linguaggio* e dalla *composizione*, o *complessità* o *implicitezza*, che si riscontrano nel giudizio stesso, 457—quando un giudizio si possa dire di forma verbale improprio, 458—la difficoltà di conoscere anche in un giudizio di forma propria l'identità richiesta dipende dal non conoscersi pienamente il soggetto o il predicato, 487—questa ignoranza ha luogo in due casi, secondo che è *assoluta* o *relativa*, 488—il primo caso avviene nei giudizi d'aumento, il secondo nei giudizi ideali, 489—nel primo caso per aver vera quasi giudizi è necessario procacciarsi le cognizioni, che ci mancano, 490—nel secondo servirsi dell'*argomentazione*, 492—la dimostrazione della verità di un tal giudizio non si può fare che in due modi, 493—anche una proposizione interamente falsa può contenere un giudizio implicito vero, 505.

La copula d'ogni giudizio si riduce al verbo *essere*, che è la sua forma, 92—secondo ch'essa è *affer-*

mativa o *negativa*, il giudizio distingue in *affermativo* o *negativo*, 445—il giudizio negativo può ricevere tre forme dialettiche, quando le tre proposizioni riscono *equivalenti* o *convertibili*, *ivi*—regola da tenersi nella trasposizione della copula, quando il giudizio è *affermativo* e quando è *negativo*, se il soggetto esprime una collezione completa, 446.

Giudizio accertabile, si dice quello del quale si può verificare la certezza, 1066—in esso c'è l'essere affermato o negato, e la mente può vederlo, 1069.

Giudizio analitico. V. *Giudizio evidente e vero*.

Giudizio assurdo o impossibile, dicasi quello del quale è impossibile la certezza, 1066—non è propriamente giudizio, ma si chiama così, perchè si può formulare, 1087—si distingue in due specie secondo che l'assurdo è implicito o manifesto, 1068.

Giudizio complesso, si ha quando il soggetto o il predicato o tutti e due sono unici, ma forniti di varie determinazioni, 464—si devono in esso distinguere la circostanza che determinano il soggetto delle proposizioni puramente incidenti, 465—si distingue in giudizio complesso *esplicito* e *complesso implicito*, 468—ogni giudizio, eccetto il primitivo, ha una qualche *complessità*, 469—e si può risolvere in più giudizi elementari, l'ultimo de' quali suppone i precedenti, 470—i giudizi, che si formano coi verbi che esprimono *cominciamento*, *continuazione* o *fine*, sono *composti*, non *complessi*, 471.

Giudizio erroneo, quale regola si abbia per conoscere quando sia tale, 176—osservazione su questa regola, 182-183.

Giudizio evidente, dicasi quello che si fa intorno all'idea dell'essere ed alle sue immediate applicazioni, 196—tali sono, quello che predica che l'essere è necessariamente, *ivi*,—quello che predica qualche cosa dell'essere dato dall'intelazione, 197—e i giudizi oivversalissimi, quali

sono tutti i principi del ragionamento e la percezioni, *ivi*—se non ci fossero dei giudizi evidenti e per ciò stesso infallibili, non ci sarebbe più certezza in alcuna cosa, 199—evidenti della stessa evidenza devono essere i giudizi analitici ed il giudizio *sintetico a priori*, 202—tra due giudizi, quello, ch'è l'immediata conseguenza dell'altro, presenta l'identità conoscibile senza errore, ed è evidente di evidenza relativa, 205.

I giudizi *primitivi* sono una delle ragioni che mostrano la verità dell'assenso, 212—un'altra delle dette ragioni è l'autorità infallibile, 216—difficoltà dei giudizi intorno alla quantità, 276—il giudizio espresso col vocabolo è, applicato all'essere, è così evidente o necessario, che non gli si può negare l'assenso, 324.

Giudizio gratuito, 175. V. ASSENSO.

Giudizio ideale si dice quello che si presenta alla mente come possibile a pronunciarsi, 87—in sul principio non va separato dal reale, 84—in confuso dagli antichi col l'assenso, 301.

Giudizio implicito, dice si quello che s'acchiude nell'idea, 325—o che colla riflessione si può rendere esplicito, 326—quando un giudizio implicito divenga reale, 92—per conoscere se in un giudizio implicito vi sia la richiesta identità, si deve rendere esplicito ciò che ha d'implicito, 472.

Giudizio oggettivo e soggettivo, 320—il giudizio oggettivo si trova implicito nella semplice intuizione, *ivi* o 321, 322.

Giudizio possibile, è composto o di mere idee, o di idee e di realtà, 88—noi giudizi possibili c'è solo la possibilità dell'assenso, 90—tra il giudizio possibile e l'assenso c'è la questione, se si deve assentire al giudizio possibile, 93—questa questione è cosa distinta dallo stesso giudizio ideale, *ivi*—il giudizio possibile e l'assenso non furono ben distinti dagli antichi, *ivi* n.—negar l'assenso ad un giudizio possibile è

darlo al suo contraddittorio, 95—i giudizi possibili si possono distinguere in veri o falsi, 98-100—per conoscere se un giudizio possibile sia vero o falso si deve esaminare se ci abbia l'identità richiesta tra il soggetto e il predicato, 402—il giudizio possibile intuito dalla mente è l'oggetto dell'atto intellettuale, che precede l'assenso, 434—quello può essere condizionato, non questo, 442-444—che si deve osservare nel caso, che il giudizio possibile sia espresso imperfettamente, 444—i giudizi possibili si distinguono in possibili contrari e possibili contraddittori, 107.

I giudizi possibili contraddittori sono quelli, nell'uno de' quali si nega ciò che si afferma nell'altro, 108—in questi giudizi la differenza sta nella copula, 109—si dividono in due classi secondo che pronunciano qualche cosa di contingente, e qualche cosa di necessario, 110—i primi sono contraddittori soltanto nell'ordine della realtà, i secondi anche in quello della possibilità, 111—non si danno giudizi possibili contraddittori, 114—altri è formularli opinandoli, altro concepirli, 116—i giudizi contraddittori opinati possibili non sono veri giudizi possibili, 117-121—i giudizi possibili contrari sono tutti i contraddittori, e di più contrari sono quelli nei quali si nega il predicato in modo che i due predicati si escludano, 109.

Giudizi ucramente possibili si dicono quelli de' quali non si può verificare la certezza, 1066—costituiscono una classe media tra i giudizi impossibili e i giudizi accertabili, *ivi*—si distinguono in due specie: di quelli che mancano di una ragione che renda probabile l'affermazione o la negazione, e di quelli che sono accompagnati da un indizio, che rende probabile l'affermazione e la negazione, 1070—I primi non danno che la possibilità dell'affermazione, *ivi*—i secondi affermano di più della semplice possibilità, sebbene non abbiano in se stessi la prova di quel più che affer-

mano, 1071—la qual prova sta in altri giudizi, 1072.

Giudizio reale, è quello, al quale dopo presentato come possibile, l'uomo assente, 87—si distinguono i giudizi reali in reoli di probabilità ed in reoli certi, 96-97.

Giudizio semplice o composto, 457—i composti possono essere di due maniere, cioè espliciti e impliciti, 459-460 o 562—che si deve osservare in questi giudizi quando il soggetto è una collezione, o quando i predicati sono più, 461—come si distingue dal giudizio complesso, 464.

Giudizio sintetico. V. *Giudizio evidente e vero*.

Giudizio soggettivo. V. *Giudizio oggettivo*.

Giudizi temerari, da che provengono, 170—quanto ne sia funesta l'abitudine, 178.

Giudizio vero o verace, diceasi quello nel quale tra il soggetto e il predicato passa quella maniera d'identità che si afferma, 352—questa non è però identità da tutti i lati, 351—essa è la regola suprema per conoscere i giudizi veri dal falsi, 352—altre due regole per l'applicazione di questa, 456—e sono: « ridurre il giudizio alla sua forma semplice o propria », 457—e « riferire il giudizio di cui non si vede immediatamente la verità ad un altro giudizio certo, in cui sia esso contenuto implicitamente », 456—di questi giudizi veri se ne danno di tre generi secondo le tre specie d'identità, 354—non si possono firmolarsi senza una qualche identità e in pari tempo senza una qualche diversità tra il soggetto e il predicato, 358—quale sia questa diversità nelle tre specie suddette d'identità, 359—questi tre generi di giudizi si possono chiamare giudizi di sguardo (perfettamente analitici, 404), giudizi di conferma od esclusione, o giudizi d'aumento (giudizi sintetici, 404), 360—il primo genere de' giudizi sono le percezioni, 323-336—il secondo quelli della riflessione, ai quali appartengono i primi principi del

ragionamento, 337-360—ed i principi razionali, 361-363.

GIUSTIZIA. V. UTILITÀ.

GRATUITÀ. V. ASSENSO.

GRIFI o Logogrifi. V. ENIMMI.

I

IDEA, è l'essere possibile presentato allo spirito, 320—o la semplice intuizione di un atto, 327—l'idea e il sentito sono i due primi elementi di tutte le cognizioni, 758—che sono anticipazioni d'ogni deduzione e d'ogni argomentazione, ivi—ogni applicazione dell'idea dell'essere ad una data notizia è una riflessione, 766—l'idea differisce da ragione per un diverso rispetto, 192—idea chiara quale si chiama dall'autore, 176 n.—la forma d'idea si converte nella forma di giudizio col rendersi esplicito quel giudizio, che si conteneva in essa implicitamente, ivi.

IDEA DELL'ESSERE, è dotata di una estensione infinita, ma senza comprensione, 1180—si trasforma in concetti generici e specifici col'aggiunta di determinazioni tolte da enti finiti, 318.

IDEE, hanno tra loro un nesso necessario che inteso dalla mente può dirsi anch'esso un'idea, 191. V. FACOLTA'—tutte le idee, è tolto il ragionamento, 4—si distinguono tra loro anche rapporto all'estensione e comprensione, 416—quanto sia necessario a chi vuol insegnare, la distinzione delle idee, 1016-1017—e la loro chiarezza, 1018—l'oscurità delle idee nasce o da una mala direzione dello sguardo di chi le contempla, 1019, 1020—o dall'organismo meno perfetto di questo, 1021-022—o dalla varia loro forma logica, 1023—quanto sia necessario distinguere le idee in se stesse dalle forme loro dialettiche, 1024-1025—o dalle forme malamente loro appropriate, 1026—e dalle espressioni esterne di cui sono vestite, 1017—le idee

considerato come regola del vero a del falso, si chiamano *ecrità*, come regola del bene e del male, legge, 1044—è assurdo che la idea si devano distinguere in vere e false, ivi n.

IDEALE di una cosa qualunque, è il medesimo che l'archetipo della stessa, 993—l'*ideali* hanno meno forza dei *reali* per attirare all'assenso, 1118 — ma mostrando alla mente il carattere della necessità producono una persuasione più perfetta, ivi a 1119.

Ideale antecedente, uno dei dieci predicamenti, 409, 410—a cui si rideano sotto un rispetto la priorità di natura, di ordine o di dignità, 444.

IDEALISMO moderno, non differisce in sostanza dallo scetticismo natio, 1059 a n.—l'*idealismo soggettivo* fu condotto ai suoi ultimi risultati dal Fichte, 40.

IDEM PER IDEM, l'unico delle senolo usato per indicare quella viziosa spiegazione o dimostrazione di una cosa colla cosa stessa e sotto lo stesso, rispetto, 705.

IDENTITÀ, è ciò che si conosce con un solo concetto — si distingue in identità di *essere* e identità di *forma*, 203—la prima si vede solo parzialmente, 202—l'identità delle idee che compongono i giudizi e l'identità dei giudizi, sono la stessa cosa, 205—nei giudizi l'identità tra il soggetto e il predicato è triplice, identità di *essere* e di forma categorica, identità di *essere* e di diversità di forma categorica, e identità semplice, 318—da questo tre specie d'identità nascono tre generi supremi di giudizi, 334-357—dato il soggetto, l'identità risulta dalla qualità del predicato, 403—i modi d'identità sono di due maniere: *identità perfetta* e *identità imperfetta*, 404 — la seconda è di tre specie, *antecedente*, *concomitante* e *assequente* alla forma del soggetto, 405 — quando abbiamo luogo, 406-408 — come si possa cangiare l'identità d'un soggetto, 438-439 e n.—utilità dell'analisi di questa identità nella propo-

zioni vere, 455—perchè sia talora difficile di conoscere l'identità richiesta in un giudizio anche di forma semplice, 487.

Identità assoluta, sistema filosofico dello Schelling, in cui lo spirito umano, mediante un'intuizione, identifica con se stesso le sue produzioni, 40.

Principio d'identità, 337.

IDEOLOGI, donde una delle cause de' loro errori, 260.

IDEOLOGIA, è la scienza del lume intellettuale, 1 — si deve collocare alla testa di tutte le scienze, 3—è scienza *formale*, che nasce dall'applicazione del lume intellettuale al lume stesso, 8—somministra alla *dialettica* il primo vero, su cui si fonda, 523—si avvolge tutta in una specie di *circolo*, 702 — suo fonte primario è l'osservazione interna, che n'è anche il fondamento, 951 — tratta dell'unione dello spirito umano coll'essere intelligibile sotto forma d'idea a di concetto, 1099.

Classificazione ideologica, 418.

IDOLATRIA, è basata sul sofisma dell'*infinito* non compreso, 714 — che si potrebbe chiamar l'*idolatria*, 715.

IGNAVA RATIO, uno dei sofismi presso gli antichi, che nasce dall'*infinito* non compreso, 714 — detto anche il *pigro*, 715.

IGNORANZA, si distingue dei filosofi in *negativa* e *positiva*, 101 n. — rapporto all'*assenso* dieci involontaria, quando questo è *gratuito*, e volontaria, quando si sospende allorchè c'è ragione di farlo, 225 — questa seconda è una disposizione prossima all'*errore*, ivi — quando poi ha luogo per mancanza di assenso, ha sei gradi, 98 — a due, quando è mantenuta per volontaria sospensione dell'*assenso*, ivi e 97 — ci sono tre gradi d'ignoranza, che stanno coll'*assenso*, 1° ignoranza della *ragione* per cui si assento ad un giudizio possibile vero, 98 — 2° ignoranza della verità e della ragione, per cui si assento ad un giudizio possibile falso, 100 — in questo assenso c'è anche un errore, ivi — 3° ignoranza della

- verità e della ragione vera, per cui si assente ad un giudizio possibile falso, 101 — la questo assenso ci sono due errori, *ivi* — si distingue inoltre in assoluta e relativa, 488 — come sia utile all'uomo il conoscerlo e confessare la propria ignoranza, 716.
- IGNORAZIONE DELL'ELENCO**, dicono quel *sophisma*, che ha luogo quando falsamente si crede, che l'opinione dell'avversario sia contraddittoria alla propria, 746 — come proceda e come possa disciogliersi, 747. V. LAPLACE.
- IGNOTUM PER IGNOTUM**, termine delle scuole usato per dinotare quella spiegazione viziosa di una cosa ignota per un'altra similmente ignota, 767.
- ILLAZIONE V. CONSEGUENZA.**
- IMAGINAZIONE**, è strumento di assenti erronei per scambio di oggetto, 258 — quale sia il fonte delle sue illusioni, 262 — dalla maggiore o minore potenza, che ha l'uomo nella propria *immagini*, nasce sovente l'oscurità e la chiarezza delle sue idee, 1021 — come si possa accrescere questa potenza, 1022.
- IMITAZIONE**, *suo latino*, 295.
- IMMEDIATO**, dicesi ciò che non ha bisogno di motuare la sua efficacia da qualche cosa altro diverso da sé, 1045 — immediato dell'*Hegel*, che sia, 1092-1097.
- IMPARARE (ARTE D')**, è un'arte di addeare se stesso o di usare della propria facoltà intellettive e morali, 870 — a il modo di appropriarsi quelle notizie, che gli uomini dotti non ignorano, 866 — uno legamo coll'arte d'*insegnare*, 867 — prima disposizione a imparare è l'amore della verità, 868 — quali sieno gli scopi, che si deve proporre, chi vuol imparare, 869 — quali le facoltà che vi si adoperano, 870-871 — quali gli stimoli ad esercitarle, 872-873 — l'uomo acquista tanto più di scienza quanto più perfetto è l'abito di maneggiare le sue facoltà, 875 — quanto maggiore è la cultura delle medesime, 876 — o secondo le qualità naturali ed acquisite del suo ingegno, 877 — e il tempo e l'assiduità del suo studio, 878 — quali sieno i mezzi principii per *istruirsi*, 879 — necessità della meditazione a tale scopo, 880-882 — quali i fonti delle cognizioni, 884.
- IMPAZIENZA**, una delle cause degli assenti affettati, 282 — portata ad un certo grado è il carattere e una delle cause della barbarie e della selvatichezza 283.
- IMPLICITTEZZA**, una delle cause dell'improprietà della forma nei giudizi, 457.
- IMPROBABILITÀ. V. PROBABILITÀ.**
- IMPROPRIETÀ della forma e improprietà di linguaggio** 457-458, 473.
- INCOERENZA**, questo dannosa al progressi del sapere, 883 — è il maggior vizio del ragionamento, 994 — la coerenza all'incontro è uno dei principali fondamenti della *Pedagogica*, 997.
- INCONCUSO. V. QUADRATO.**
- INDETERMINAZIONE**, può cadere nella cupola di un qualche giudizio, 502 — quando questo sia soltanto verbale, *ivi* — *sophisma* dell'indeterminato quale sia, e donde nasce, 747.
- INDIVIDUO, reale**, non può essere predicato se non in tre modi, 420 — che s'intende con questo parola, quando si usa nella definizione della *induzione*, 652 — *ragione induttiva*, 716.
- INDUZIONE**, è quell'operazione della mente, colla quale dall'osservazione di uno stesso fatto in un gran numero d'individui, si conchiude attribuirlo alla specie intera, 652 — appartiene a quel modo inferiore d'*argomentazione*, che dicesi *adduzione*, *ivi* — per essa si scoprono le leggi della natura, 653 — la proposizione che se ne raccoglie non è mai necessaria, ma può acquistare una grande probabilità e certezza normale, 654 — suo uso importantissimo per conoscere le leggi, che governano i reali contingenti, *ivi* — somministra materia al *silogismo*, 655 —

sopra di essa fondasi l'argomento d'analogia, 696 — come deva distinguersi da un'altra specie d'induzione che più propriamente si direbbe esemplificazione, *ivi* n. — L'induzione deve esser condotta per gradi, 699 — si dice da Aristotele un *syllogismo* senza il termine medio, 1002 — lo stesso vuole che gli elementi di essa, che sono i singoli, si cavino dal senso, 820 e n. — Averrebbe distinto due induzioni, l'una dialettica, l'altra dimostrativa, *ivi* — l'induzione si distingue dall'entimema come la specie dal genere, 1002 n. — si distingue anche dalla conghietura, 963.

Sofisma della viziosa induzione, quale sia o come si possa evitare, 726.

INFINITO, predicato del numero è assurdo, 665 — in tutte quelle proposizioni matematiche, nelle quali si fa entrare l'infinito, ha luogo un *sofisma*, 712 — perchè nondimeno quei calcoli danno de' risultati veri, *ivi* — *infinito virtuale*, che sia, 706 V. FINITO — dall'infinito non compreso nascono quattro specie di sofismi da esso denominati, 714 — o sono l'*antropomorfia*, l'*idolatria*, l'*atav* e il *pigro*, 715.

INGEGNO umano, sue qualità naturali ed acquisite, 877 — non basta la potenza dell'ingegno a trovare la verità, non è necessario il retto uso del medesimo, 1020 — la diversità degli ingegni si ripete principalmente dalla perfezione dell'organismo, 1021.

INQUISITIVA, dicesi quella parte della Dialettica, che ha per base il modo, che si tiene nel disputare, e distingueasi in *Agonistica* e *Ginnastica*, 831.

INSEGNAMENTO, è una delle vie per comunicare il sapere o le cognizioni, 889-890. V. PEDAGOGICA — quanto importi al suo buon esito l'armonia o l'unità, 1032 — se deve procedersi dagli *universali* a' particolari, o viceversa, 1034.

INTEGRAZIONE, uno dei modi inferiori d'argomentare, 680 — pel

quale la mente da una cosa cognita ne arguisce un'incognita senza che questa cada sotto la sua esperienza, *ivi* — si fonda sull'ordine intrinseco dell'essere, 681 — ed è, causa questo, *esecutissimo*, 681 — quali ne sieno i principi, 684 687 — che si ricerchi per usare di questo argomento, 690 — si deve poi distinguere questa integrazione da quella integrazione naturale immediata, che giace in ogni *precezione* intellettuale, 691 — per l'integrazione è necessario che sopravvenga la *reflessione*, 692 — la mente usa di questa ogni volta che dai segni, specialmente naturali, argomenta allo cose segnate, 693 — la sua conclusione però non è sempre a necessità, ma talora solo a probabilità, 694 — e perchè, 695 — a quell'integrazione che conchiude alla sola probabilità, spetta l'argomento d'analogia, 696 — in quali casi abbia luogo l'argomento d'integrazione invece di quello d'analogia, 697 698.

INTELLETO, facoltà dello spirito umano, i cui atti appartengono alla sola natura, 64 — è *atto*, *abito* e *potenza* sotto diversi aspetti, 65 — si può definire: « la potenza d'intuire le idee », *ivi* — tanto l'atto primitivo, quanto i susseguenti, sono del pari necessari, *ivi* e 66.

INTELLIGENZA umana, nel senso di *atto*, è essa distinta dalla scienza, 839 — nell'ordine dell'intelligenza si possono distinguere quattro cose, *oggetti*, *affermazioni possibili*, *assensi* o *dubbi*, 658 — le prime due riguardano propriamente l'intelligenza, lo altre due lo stato dell'animo in relazione ad essa, *ivi*.

INTELLIGIBILITÀ, uno dei modi dell'essere, 1099.

INTEMPERANZA di speculazione, consiste nel tentativo di chiepassare i limiti della mente umana, 1184. V. SCETTICI.

INTENDIMENTO, è la sola facoltà, che ha per termine un oggetto, 303 — con ciò si distingue essenzialmente da ogni altra potenza, 305 — nè si deve confondere colla

facoltà dell'assenso, 131-135 — da esso dipendono le cause dispuntive degli assensi erronei, 216 — si move dietro leggi fisse ed inalterabili, 755 — l'arte non può che aiutarlo a fare i suoi passi più speditamente e sicuramente, ivi — chi volesse stimolarlo ad un ordine di operazioni diverso da quello proprio della sua natura, non farebbe che distruggerlo, 757 — i suoi atti primordiali sono l'intuizione o il sentimento, che gli offrono i due primi elementi di tutte le cognizioni, l'idea o il sentito, 758 — cui possiede uniti nella semplicità del suo principio soggettivo razionale, ivi — coll'applicazione del primo de' quali al secondo egli acquista le altre cognizioni, ivi — la prima applicazione che ne fa al proprio sentimento è intuitiva e chiamasi percezione fondamentale, 759 — alla quale, ripetendo quell'applicazione, tengono dietro sempre nuove notizie, 760 — per l'acquisto delle quali però ricercasi sempre uno stimolo, 761 — la mente non va per salto, ma procede dal noto all'ignoto, 766 — cioè dal sentimento, che somministra la materia, all'essere che somministra la forma, 767 — questo è il passaggio naturale dell'uno all'altro, ivi — la mente umana sente un bisogno di render ragione a se stessa delle proprie cognizioni, 826-827 — processo logico della mente umana rispetto alla proposizioni, 1062.

INTERESSE, una delle cause degli assensi erronei, 218.

INTERPRETAZIONE delle leggi, ecc. perchè deva esser fatta secondo lo spirito, e non secondo la lettera, 145 — che esige in ciò l'etica, 146.

INTERROGAZIONI (Sistema di molte), notato da Aristotele, 744 — come si esecuti, ivi — regole da osservarsi nelle interrogazioni quando si disputa, 862-863 e nn.

INTRINSECO. V. RAGIONE o DIMOSTRAZIONE.

INTUITO, originale, dicesi quello del Pensiero dato dalla natura, 309 — intuitivo è aver presente l'essere, o

l'essere delle cose semplicemente, 320.

INTUIZIONE, non si può fare che in un solo e semplicissimo modo, 66 n. — in essa è implicito un giudizio oggettivo, 320 — i giudizi, che si formano colla riflessione sull'essere intuito, sono evidenti, 193 — nell'intuizione dell'essere non può cadere contraddizione, 115 — quest'intuizione è cosa distinta dall'affermazione dell'essere stesso, 196 — termine dell'intuizione è l'oggetto, ossia l'essere, in cui si contengono virtualmente tutte le cose, 701 — non pare improbabile, che l'intuizione prima naturale possa diffondersi di grado tra uomo o uomo, 1109.

INVENTORI, quali si merita questo titolo, 1001 — riconoscenza loro dovuta, 1003-1006 — le doti degli Inventori oltre riguardano l'arimo, oltre l'intendimento, 1009-1010.

INVENZIONE, chiamasi dall'autore qualunque vero, o qualunque nuovo aiuto trovato a profitto dell'umano intendimento, 1000 — non è una nuova creazione, o un trovamento di una verità del tutto nuova, 1001 — perchè l'uomo trovi una parte della verità è necessario che l'abbia tutta, 1002 — trovare un errore, non è inventare, 1005 — se sia vero che il sillogismo non sia uno strumento atto all'invenzione, 1002.

Arte d'inventare, dicesi il modo di arrivare a scoprire verità nuove o non conosciute, o perdute, o di farne apprezzare altrui l'uso e il valore, 886 — non si può separarne il trattato, da quello dell'arte d'imparare, 867 — le regole dell'una sono comuni anche all'altra, 1004 — oltre a quelle vi sono anche delle regole speciali per l'arte d'inventare, 1005-1008.

Metodo inventivo, 750.

INVEROSIMIGLIANZA, non si deve confondere coll'improbabilità, 898.

IPOTESI, deve essere al tutto conforme al principio della ragion sufficiente, 964 — accessità delle ipotesi e doti di cui devono essere fornite perchè abbiano valore, 961 — regola celebri del Newton, ivi n.

—si devono distinguere due specie d'ipotesi, cioè ipotesi della *verità eterna*, e ipotesi delle *cause fisiche*, 962 — lo seconde non si appoggiano propriamente all'induzione, ma a *concettive razionali*, 963.

ISTINTO umano, può essere sotto certe condizioni dominato dalla forza della *libera volontà*, 222 — è causa sufficiente a muovere all'assenso, 138 — gli assenti istintivi appartengono alla tendenza edemoneologica, 230 — l'*istinto razionale* guida l'uomo all'applicazione del suo lume intellettuale, 5 — e col l'esercizio si rinforza, 6 — *istinto fantastico*, è prepotente nell'uomo selvaggio, 283 — *istinto d'imitazione*, quando più inclini la volontà all'assenso, 295 e 297 — *istinto intellettuale*, 1175 — *bisogni istintivi*, 1176.

ISTRUZIONE (MEZZI D') principali sono il *tempo*, i *maestri*, i *libri*, le *collezioni*, gli *strumenti*, i *segn*i, 579. V. METODO e IMPARARE.

L

LEGGE di Natura, diceasi qual modo costante di operare e di essere, che si osserva nella natura, 616 — specialmente nelle cose distribuite nel tempo e nello spazio, 697.

Legge logica e psicologica, 1035 — *leggi positive*, loro praprio e principale utilità, 1160 e n.

LIBERTÀ umana, ha per suo dominio l'ambito della riflessione, 136 V. **ARBITRIO** — in che consiste la libertà dalla violenza fisica, 1149.

Libertà di pensare, è un'espressione vaga ed incerta, e si nega in senso assoluto, 1149 — su che fondate la falsa teoria che da essa prende il nome, ivi.

Libertà politica, può essere intesa in un doppio senso, 268.

LIBRI sono uno dei mezzi principali d'istruzione, 879 — necessità di sceglierli, ivi — arte di comporli, 1011-1012.

LIMITI della mente umana, si dicono

quasi confini ed esse assegnati dalla natura, e oltre ai quali è impossibile qualunque ricerca, 1163 — due sono i limiti massimi dell'intelligenza umana, quello di non poter conoscere la *ragione reale suprema*, e quello di conoscere solo virtualmente la *ragione morale suprema*, 1165 — chi vuol varcare questi limiti perisce nella sua stessa intemperante speculazione, 1179-1180. V. QUESTIONE.

LINGUAGGIO, in senso proprio è un sistema di *segn*i vocali o vocaboli stabiliti da una società umana addegnato a significare i pensieri che i membri di quella società si vogliono comunemente reciprocamente, 368 — in senso traslato *linguaggio naturale* diceasi il complesso dei *segn*i naturali, che s'incontrano nella natura, 365 — necessità che ha l'uomo del linguaggio per lo sviluppo dello sue facoltà intellettive, 367 — nel pensiero espresso col linguaggio si deve distinguere la verità o l'opinione dalla sua *forme logica o verbale*, 368.

Il linguaggio è un fonte delle cognizioni del sapere, 885 — mezzo della loro comunicazione, 888-944.

Il linguaggio diviene strumento di assenso estremo per scambio di *segn*i, 218 — l'abuso di esso può essere causa d'errore o estendendo il significato d'un vocabolo oltre l'uso comune, 267 — o restringendone, 269 — o sostituendone uno diverso, 270 — o usandolo finalmente ora in un significato ed ora in un altro, 271 — dando nasce l'errore in questi quattro modi, 273.

Il linguaggio diceasi *improprio* quando devia dall'uso comune o i vocaboli si usano in *sensu figurato*, 473 — quali siano le regole del linguaggio figurato, 474 — necessità di *définire* la parole che si usano in un dato senso, 475. V. PARLARE — dall'imperfezione del linguaggio nascono vari *sofismi*, 732. — V. **SILLOGISMO**.

LINGUE sono sistemi di *segn*i appartenenti alle percezioni dell'udito, 885 — lingua d'algebra universale, 887 e n.

LOGICA, valore di questa parola secondo l'etimologia greca, 72 n. — presso *Aristotele* tutto la Logica, quanto la *Dialettica* o la *Topica* indicano l'arte di ragionare secondo i probabili, 15 n. — mentre l'arte che riguarda il ragionare necessario è chiamata da lui *Analitica* e *Filosofia*, ivi — la logica è scienza *formale*, 9 — non può essere anteposta all'*Ideologia*, ma deve seguirla immediatamente, 4-5 — è un'arte di ragionare, 6 — la scienza di quest'arte è il prodotto maturato della riflessione, 7 — che si fa coll'applicazione del lume intellettuale al ragionare o all'arte del ragionare, 8 — si può definire: « la dottrina del lume intellettuale considerato come principio e guida del ragionamento », ivi — ed anche: « la scienza dell'arte del ragionare », 10 — o di nuovo: « la scienza dell'arte di pensare », 63 — ed essendo oggetto proprio di quest'arte l'uso della riflessione, 7 — meglio ancora: « l'arte di riflettere », 70 — e dato che siano raccolte in un cert'ordine le regole di quest'arte, la sua definizione si può così perfezionare: « la scienza dell'arte di dirigere la riflessione », 71 — formatasi la logica come arte, si trova la logica come scienza, 77 — quindi si può più esplicitamente definire: « la Logica è quella scienza, che raccoglie e dispone ordinatamente le norme, secondo le quali la riflessione procedendo in qualunque specie di ragionamento, raggiunge la verità ed evita l'errore », 80.

Come scienza deve anteporsi a tutte le altre, eccetto l'*Ideologia*, 9 — in relazione alla quale fu detta *Organo* dagli antichi, ivi — fu inventata per premunirsi contro le forze perturbatrici della mente, 10 — utilità e necessità della stessa all'incremento dell'altre scienze, 11 — fu coltivata più nell'Occidente che nell'Oriente, ivi e n. — e prima di tutto in Italia, 12 — donde passata in Grecia vi fu perfezionata, 13 — ha per oggetto la verità onde in ciò si accorda col *Vangelo*, 17 — alogio fattosi da diversi Padri della

Chiesa, 18 — quanto deva al Cristianesimo, 19-20 — da cui avviata divenne, si può dire, la cittadella delle altre scienze, 21 — danni avvenuti della sua decadenza, 22 — donde si origina delle ragioni del suo decadimento, 1167.

La Logica si distingue in *universale* o *speciale*, la prima raccoglie i principi universali del ragionare comuni a tutte le materie, ed è quella d'*Aristotele*, 22 — la seconda raccoglie dei principi più speciali dalla considerazione di una materia speciale ed è quella del *Nuovo Organo* del *BACONE*, ivi e 24 — imperfezione di questa seconda e necessità di ristornare o far rifiorire la Logica, ivi e 25 — specialmente dopo la distruzione fattane dall'*Hegel* colla sua nuova Logica, 43-53 — osservazione dell'Autore sulla questione: se la logica si possa dividere in una parte materiale e in una parte formale, 55 — la dottrina degli universali appartiene solo in parte alla Logica, ivi — fu essa degli antichi divisa in diverse maniere, 57 — quattro sono le partizioni convenienti alla Logica nella sua Interezza, 58-62 — quali incomodi traggano seco le tre prime, e quale vantaggio l'ultima adottata dall'Autore, ivi.

La Logica quanto all'origine si distingue in *naturale* ed *artificiale*, 73-76 — ciò che ha l'uomo dalla natura, gli è procurato entro certi limiti ed assicurato dalla Logica come scienza, 79 — la quale perfeziona l'abitudine a l'arte di ragionare, 78 — il germe della logica è nell'*Ideologia*, 1099 — essendo l'idea dell'*Essere* il principio di tutta la logica formale, 1165.

La Logica non tratta della ragione sotto tutti gli aspetti, ma si restringe a considerarne l'esercizio, o propriamente l'arte di questo esercizio, 72 e n. — gli uffici speciali della Logica si derivano dal duplice scopo a cui sono ordinati gli atti liberi della ragione, 81 — sono quelli di porgere 1° le norme dietro le quali la ragione offre all'uomo le verità, 2° le norme dietro le quali deve

dare l'assenso allo medesimo, 82— a questi due uffici si aggiunge il terzo d'insinuare a giudicare se ciò che si presenta al pensiero sia verità o non sia, 83— di qua la triplice partizione della Logica che abbraccia le teorie del *criterio*, del *ragionare* e degli *assenso*, ivi — spetta alla logica il regolare il movimento del pensiero, 302 — essa deve anche trattar del linguaggio, 367.

LOGOGRIFI, diedero probabilmente origine all'Eristica, 843 n. — V. ENIMMI.

LUME intellettuale trasportasi dall'ordine dell'intuizione in quello della riflessione scientifica dell'Ideologia, che ne forma una scienza, 1— fatto conoscere scientificamente, è trovato il principio dell'enciclopedia delle scienze, 2— l'applicazione di esso lume, fatta astrazione nell'uomo dal libero arbitrio, è istintiva, 5— questa applicazione si può fare al lume stesso o ad altra cosa da esso diversa, 8— nel primo caso fa due uffici, di *lume*, o d'*illuminato*, cioè di *regola* o di *regolato*, e via discorrendo, ivi — dando le scienze formali dell'Ideologia e della Logica, ivi— come si spieghi l'apparente contraddizione di un lume illimitato colla limitazione delle cognizioni, 1179-1180.

M

MAESTRO, come deve procedere praticamente nel suo insegnamento, 1034-1038— sue doti principali devono essere la distinzione o chiarezza di idee, 1016-1028— l'osservanza della proprietà delle parole, 1029-1030— non deve aggravare lo mente del discepolo, 1031— ma cercare l'armonia e l'unità nell'insegnamento, 1032 — e distinguere i diversi ordini di riflessione, 1033— i maestri sono uno dei mezzi principali d'istruzione, 879— quanto sia difficile averne de' grandi, ivi.

MAGGIORE, chiamasi in un sillogismo la prima delle premesse, 556 — suo carattere distintivo, secondo

alcuni logici, è che contenga il predicato della tesi, 566— suo carattere *essenziale*, ivi— la maggiore è evidente in tre casi, 816— è spesso sì sottintende, 821-822.

MANICHEI, loro sistema riprodotto con qualche differenza dall'Hegel, 47-49.

MASSIME, morali, eudemonologiche, 1121 e prudenziali, 1123.

MATEMATICA (Filosofia della), che deve dimostrare intorno ai calcoli, ne quali entra l'infinito, 712.

Matematici, loro dimostrazioni indirette, 806-807 n. — procedono spesso ne' calcoli colla forma dell'entimema, 821— sbagli ed errori, ne' quali spesso incorrono nel calcolo delle probabilità, 905-908 o 968 — tre sono le cagioni spesse di questi sbagli, 1079.

MATERIA corporea, dietro il sistema del Kant rimane oscura ed inognita, 59— onde il Fichte la toglie del tutto, 40— non senza gravi conseguenze, 41.

Materia logica, quale dicasi dall'autore, 31— materia del ragionamento chiamasi il contenuto della proposizione, non fa qualità universale di vero o di falso, 642. V.

ARGOMENTAZIONE o SILLOGISMO — la materia della cognizioni è somministrata dalle percezioni, 946.

Materiali, o non materiali, diconsi le cognizioni o lo scienza, perchè quantunque abbiano una materia, non sono però prive di forma, 8.

MATERIALISMO, sua origine logica, 256— donde una causa degli errori de' materialisti, 252.

MEDIA e calcolo della media, 939. V. QUESTIONE.

MEDITAZIONE, dicasi in generale il governo delle operazioni intellettive di l'intendimento umano ad un intento qualunque, 880— l'assiduo meditare è l'unica via del sapere, 881 — come s'impari a meditare, 882— necessità della coerenza in chi l'imprende, 883.

MEDIUM IN QVO. V. COGNIZIONE.

MENDACE (IL), nome di uno dei

sosfismi presso gli antichi, su che fondato, 712.

MENTE umana, deve conoscere i propri limiti, per appagarsi della ragione ultima, a cui può arrivare, 1162-1163—rispetto a questi limiti essa può trovarsi in un doppio stato, cioè naturale, e naturale o soprannaturale insieme, 1164—conosce i propri limiti merco la concezione della *ragione formale suprema*, 1165 e si acquista conoscendoli superiori allo stato della sua presente natura, 1166—questo appagamento della mente è *assoluto o relativo*, 1161—o non passa da questo a quello senza una ragione sufficiente, 1174. V. INTENDIMENTO.

MENZOGLIA, è un assunto esterno espresso in parole contraddette dall'interio pensiero, 126—ci possono però essere anche delle menzogne interne, *ivi*. V. BUGIA.

METAFISICA convenienza, 1124.

METODO diceasi l'arte di condurre l'intero ragionamento, 749—e con essa intendesi l'ordine che si dà alle diverse operazioni della mente necessario all'intento proprio del ragionamento, 750—dietro gl'intenti più generali di questo si distingue il metodo in *dimostrativo*, *inventivo* e *didascalico*, *ivi*—considerato poi l'ordine diverso delle operazioni della mente si hanno altre distinzioni del metodo tra le quali quella dell'*analitico* e del *sintetico* *ivi*—ch'entrano promiscuamente in ognuno dei precedenti, 751—ma l'analisi la sintesi non avendo, separate l'una dall'altra, un intento proprio, non possono dirsi propriamente metodi, 753—metodo diretto o indiretto, 808. V. DIMOSTRAZIONE—metodi della *disputa*, quali sieno, 862—metodo *deontologico*, diceasi quello che guida lo studioso alla cognizione dell'*ideale* o perfetto esemplare delle cose, 993—metodo *deduttivo* e metodo *diversivo* 995—Platone secondo Olimpiodoro, distingue quattro metodi, il *divisivo* e *annettivo*, il *definitivo* e *apodittico*, 995 n.

Il principio e fondamento d'ogni metodo è la natura stessa immutabile dell'intendimento umano, 755—l'arte di muovere quest'intendimento dietro le leggi della natura è il metodo considerato come abito, 756—e che diceasi *metodo della natura*, *ivi*—la scienza del quale consiste nell'aiutare a fare più spedatamente e sicuramente i suoi passi secondo l'ordine suo proprio, 757—regola universale di questo metodo è quella di guidare la mente nelle sue percezioni per quella serie di successione preordinata dalla natura, 762—da questa derivano le due regole speciali del metodo lo comune, 763-766—il salto è impossibile alla mente, 766—assurdi in cui caddero la *Scuola Germanica* e i *Sensisti*, volendo passare ad una conclusione finale senza passare per le precedenti, *ivi*—in che consista il passaggio dal noto all'ignoto, 767.

METODO DIMOSTRATIVO; diceasi quello che è volto a conoscere e stabilire la verità, 749—comprende sotto di sé altri metodi più speciali, il *probativo*, l'*apologetico* o il *polemico*, 750—si definisce: « il complesso di quelle regole che insegnano a dare alle operazioni della mente quell'ordine pel quale ella arrivi a vedere la necessità di ammettere per vera una proposizione, di cui prima non poteva vedere immediatamente la verità », 771—gli accepi di esso sono non tanto convincere se stesso ed altrui di una verità, ma anche dare la ragione di questa verità e presentarla organizzata, 774.

Metodo inventivo diceasi quello che è volto a trovare e imparare la verità, 749—comprende sotto di sé gli altri metodi *esperimentale*, *deduttivo*, *critico*, *ermeneutico*, ecc. 750—alcuni logici chiamarono metodo inventivo l'*analisi*, 751.

Metodo didascalico o didattico, diceasi quello che è volto a cominciare e insegnare altrui la verità, 749—comprende sotto di sé gli altri metodi *dottrinale* ed *educativo*, 750—alcuni logici chiamarono me-

todo d'insegnare la *sintesi*, 751 — il principio di questo metodo è che « la verità che si vogliono insegnare si devono distribuire in una serie, nella quale la prima verità non abbia bisogno per essere intesa della verità che vengono apprese », 1013 — la ragione di quest'ordine è fondata sulla natura che non va per salto, ivi — un tal primo pio coincide con quelli: « doverci passare dal noto all'ignoto » o « dal facile al difficile » meno determinati, 1014 — dichiarazione di questo principio, 1015 — le regole speciali di questo metodo riguardano, oltre la distinzione e chiarezza delle idee e la proprietà delle parole, 1016-1030. V. MAESTRO — altro la materia che si deve insegnare o l'ordine da tenersi nello stesso insegnamento, 1031-1038.

Dabbio metodico, 781 — *serie metodica*, 1029.

MEZZI di conoscere, secondo gli antichi erano tre, 1086. V. COGNIZIONE.

Principio del minimo mezzo, è lo stesso che quella della *ragione sufficiente*, applicato alla Provvidenza, 964 n. — fu riconosciuto da tutti i più grandi ingegni, ivi.

MINORE, chiamato in un *sillogismo* la seconda delle premesse, 556 — suo carattere distintivo, 811 — non può essere mai una proposizione universalissima, 824 — nelle controversie la minore non sia sottintesa, ma espressa ed accertata, 819 — importanza di questa regola logica, 820 — la maggiore è spesso più evidente della minore, 821.

MIRACOLI. V. EVENTI.

MITI (EPOCA DE') quale dicasi dall'autore, 932 n.

MODALITÀ, dimenticata da Aristotele nella sua *categoria*, 418.

Modi dialettici, 449-451 — *modi del sillogismo*, quali e quanti, e regole generali intorno ad essi, 620-628 — *modi indiretti del sillogismo*, quali secondo Aristotele, 609 e 811 — *modi interiori dello stesso*, quali, 642-643.

MOLTIPLICAZIONE, prova isolatamente, appartiene all'aritmetica, 679

— compresa nella *proporzione* app. ritena alla Logica, ivi.

MOLTIPLICAZIONE, è chiamata da Cicerone *macera massima di errori*, 297 — distinzione in ciò necessario, ivi. V. POPOLO.

MORALE, formale incerto in essa introdotta, 1025 — donde nascono gli errori, che si prendono intorno a cose morali, 276 e 1020 — *ordine morale*, 1121 — *massime morali*, 1122 — *persuasioni morali*, si trovano sommersi in alcuni anche con dottrine ad esso contraddittorie, ivi — *ragione ultima o suprema morale*, guisa nell'ordine essenziale e totale dell'essere, 1165 — si conosce solo virtualmente, e perciò è uno dei limiti massimi della mente umana, ivi.

Moralità, uno dei tre modi dell'essere, 1099 — *moralità* che precede negli uomini lo stato civile, disconosciuta dal Rousseau, 1141 n.

MOTO, distinguasi da Aristotele in sei specie, *nascimento*, *distruzione*, *accrescimento*, *diminuzione*, *alterazione* e *traslazione*, 439 n.

MOTORE, primo, trovato da Aristotele fuori della natura, per spiegare i fatti, 702 n. e 705.

MUCCHIO. V. ACERVO.

N

NASCIMENTO, uno delle sei specie di moto distinte da Aristotele, 439 n.

NATURA, uno dei modi di *simultaneità* e di *priorità* secondo Aristotele, 444 — *legge di natura*, quale dicasi, 696 — *intenzione della natura*, che sia, 701. V. INTENDIMENTO metodo della natura, 756 — *regolarità della natura*, 1078.

NECESSITÀ logica, dicasi quel lume che fu concesso alla mente, che ciò che è, è, 191 — che la sfurza nell'assenso, 192 — *unita all'evidenza della proposizione*, di quale aiuto sia all'assenso, 151 — Aristotele parlando della conclusione del sillogismo dimostrativo distingue tre gradi di necessità, 812 n. — *necessità dialettica*, 893. V. CRITERIO e GIUDIZIO.

NEGAZIONE può essere *esplicita* od *implicita*, *totale* o *parziale*, *para* o *semplice* o *composta*, 390. V.

PROPOSIZIONI OPPOSTE o **NE-**

GATIVE—la negazione può venir espressa o nel *subietto* o nel *predicato* o nella *copula*, 445 — col trasportarsi la negazione dalla *copula* al *subietto* o al *predicato*, la *proposizione* cangia di valore ogni volta che il *subietto* è una collezione *totale*, 446—quando si trovi implicita la negazione nei giudizi *affermativi*, e quando *esplicita*, 449 — la negazione implicita è di due maniere, 454.

NEGOTIATIO INTELLECTUS, termine delle scuole, che significhi, 705 a 708 — dicesi anche *mentale causa examen*, 741 n.

NESSO della idea tra loro, 192 — la facoltà di veder questo nesso è una facoltà distinta dallo altro, 199 — come se no provi l'esistenza nell'uomo o la sua infallibilità, ivi o 200 — in qual senso dicesi infallibile, e come possa revocarsi io dubbio da una *riflessione elevata*, ivi — tra il veder questo nesso o il non vederlo non c'è via di mezzo 201 — quando si veda con chiarezza, 202 — a senzo errore, 204 — il vederlo con chiarezza e prontamento è caratteristico degli uomini grandi, 279 — il nesso tra il *subietto* e il *predicato* dicesi *copula*, 426. V. **SILLOGISMO**.

NOMI differiscono essenzialmente dai *verbi* in questo, che quelli esprimono *atti* io quanto sono per sé visibili, questi esprimono *atti* in quanto sono operati, 321 — opinione dello *Scotismo* esaminata, ivi s. V. **VOCABOLI** — nomi *denominativi*, quali si dicano, 373 n.

NORMALE dicesi quell'*assenso* dato ad un giudizio probabile limitato all'intento di farlo divenire base d'operazione, 447 — distinto dall'*assenso* pratico, 148 — *certezza* normale, 217.

NOUMENI chiamavansi dagli *Scettici* la cosa percepita dalla mente, cioè le sostanze de' corpi da essi poi negate, 1089.

NUMERO infinito, 665. V. **NUME-**

RAZIONE — i numeri furono confusi dai Pitagorici colla idea e colla cosa, 1055.

O

OBIEZIONI, nella *disputa* devono prodursi una alla volta, 856 — devono avere una solidità logica, 860.

OCCASIONE, confusa colla *causa efficiente* può dar luogo o *sofismi*, 722.

OGGETTO, è termine proprio dell'*intendimento*, 303 — per esso s'intende un termine veduto o intuito semplicemente senz'alcuna relazione all'intuente, 304 — apparendo all'intuito come *essente*, è lo stesso essere, 306 — vi sono due maniere di oggetti primitivi, quelli dell'*intuizione* o quelli della *percezione*, 309.

Oggettività, una delle forme dell'essere stesso, 321 n. — *forma oggettiva*, 433 — *cognizione oggettiva*, 302.

OMONIME od *equivocche*, si dicono quelle cose, che hanno comune il vocabolo, ma non l'essenza, 370 n.

ONORE, suo falso concetto, fonte di errori, 277.

Onore dialettico, come si presti a costringere altrui alla manifestazione della verità, 1153. V. **SENSO COMUNE** — chi ama la verità deve cavarne profitto per propagarla con questo mezzo in altrui, 1156.

ONTOLOGIA, confusa da Platone colla *dialettica*, 847 — *classificazione ontologica*, 418.

OPERAZIONI soggettive, 974.

OPINIONE, appartiene alla cognizione soggettiva, 122. V. **CONTRADDIZIONE** — in che differisca da *fede*, 1125 e n. — non induce necessità né certezza, e quindi si distingue da *scienza*, 639 — opinioni comuni, ammesse dai Peripatetici quale criterio della certezza, 1091 — opinioni *pregiudicate*, possono essere vere o false, 99 — opinioni *erronee*, alterano la volontà dal suo stato naturale, 285 — o l'inclinano all'*assenso*, 286 — come distinguansi dalle *passioni*, 291 — opinioni precedentemente *abbracciate*, come in-

filosofico all'indebita sospensione dell'assenso, 239—opinioni preconcep-
te, sono un'attività media tra
la naturale e la personale dello
spirito umano, 1135 — e rendono
difficili le persuasioni delle verità,
che sono loro contrario, 1136—sono
da considerarsi tra queste anche
certe opinioni logiche, 1137—come
si risponde alla domanda: nella
disparità di opinioni chi sarà il
giudice competente? 1150—1152.

OPPOSIZIONE V. PROPOSIZIONE.

ORATORI, ottimi, perchè si scarsi,
1017—metodo oratorio, quale si
dice, e come si usi nelle dispute, 862.

ORDINE, uno dei modi di priorità
secondo Aristotele, 444 — ordine
intrinseco dell'essere, 644—ordine
dell'intelligenza umana, 658 — or-
dine delle questioni, 983—ordine
scientifico, 994 — ordine delle ri-
flessioni, 998-999—ordine ideale e
morale, 1119-1121.

ORGANO, fu detto dagli antichi la
logica, 9. V. ARISTOTELE e BA-
CONE—organismo della verità, 774
—organismo umano, quanto influis-
ca sull'ingegno, 1021.

ORGOGLIO intellettuale, de' tempi
moderni, donde prodotto, 1141.

OSSERVAZIONE, è il principio su
cui si fonda la scienza, 947-949—
e dalla quale si deve partire, 950—
si distingue in interna ed esterna,
951—la prima è il fonte dello pri-
mo scienza filosofiche, la seconda
di tutto lo scienze fisiche, ivi—ne-
cessità di congiungerle per farle
progredire, ivi—difficoltà della pri-
ma in confronto della seconda, 952
—quando trattasi specialmente di
fatti tenui, sfuggibili e complessivi,
ivi—la quale difficoltà è anche ac-
cerosciuta dall'altra di farsi inten-
dere nettamente, 953 — l'osserva-
zione interna diceasi anche sogget-
tiva, e l'esterna extrasoggettiva, 955
—in questa seconda hanno amplis-
simo luogo le esperienze, ivi — la
prima è quella che dà una cogni-
zione positiva delle cause, 956.

OSTENTAZIONE d'ingegno, uno dei
vizi della disputa, 865.

OSTETRICA, diceasi quell'arte spe-
ciale della Ginnastica appartenente

al genere inguinitivo, che tende a
cavare con opportuno interroga-
zioni da quelli, e con essi si disputa,
ciò che sanno o non credono di
sapere, 841.

P

PADRI della Chiesa, lodano in Lo-
gica e ne celebrano i vantaggi alla
difesa della dottrine cattoliche, 18
—nei primi sei secoli studiano spe-
cialmente Platone non trascurando
l'organo di Aristotele, 29 o n.

PANTEISMO della Scuola Germa-
nica, 984.

PARAGONE, funzione della mente,
che si esercita colla riflessione, e
con cui questa compie l'altra della
sintesi, 319—diceasi anche conosciti-
vo per distinguerlo da quel par-
gone materiale che sembra farsi
dalle bestie, 742 — perchè l'uomo
non si persuade di conoscere qual-
che cosa apprende senza paragone, 1139-
1140.

PARALOGISMO, come distinguasi
dal sillogismo e dal sofisma, 31.

PARARE FIGURATO, in quali casi
si deve evitare, 735—dicesi prende
il nome un specie di sofismi, ivi.
V. LINGUAGGIO.

PAROLE, loro proprietà, quanto im-
porti venga osservata nell'insegna-
mento, 1029—perchè anche le pa-
role nulla aggiungendo alla cogli-
zione, influiscano alla persuasione
della medesima, 1140—lo stesso di-
casi di una cosa detta due volte
ma con parole diverse, ivi—parola
connotative e formative, quali si
dicano, 736.

PARTICOLARE V. UNIVERSALE.

PARTITI politici, si distinguono per
forti persuasioni, 154.

PARTIZIONE è uno dei modi della
divisione, o propriamente la divi-
sione materiale di una cosa qua-
lunque, 982 n.

PASSAGGIO. V. INTENDIMENTO.

PASSIONE, s'intende per una un'abi-
tuale affezione sensibile, che facil-
mente divien conosciuta ed esercita
una tirannia sull'uomo, 291 — le
passioni sono una delle cause cie-

che degli *assensi gratuiti*, 228—vogliono *essere* soddisfatte al più presto, 232—e perciò spingono l'uomo ad un *assenso* frettoloso, *ici*—che deva egli fare per evitarlo, 233-234 — le passioni perturbano lo stato naturale della volontà, 285—e la spingono agli *assensi erronei*, 290 — possono essere alimentate dalle *opinioni erronee*, dalle *volizioni* o dai *fini secondari*, 291.

Passione, una della *categorie* d'Aristotele, 413.

PASSIVO scambiato coll'attivo, è una delle cause degli errori, 252. V. PATIRE o FARE.

PATIRE, uno dei nove copulativi che coll'altro « far patire » è subordinato all'essere, 429—come si distingue dal fare, 436—c'è un patire che cangia l'identità del soggetto, e un altro che non la cangia, ed un patire che spetta ad un soggetto attivo, ed uno che è ricevuto in un soggetto inerte, 439.

PEDAGOGIA, che deva insegnare fra le altre cose alla tenera età, 940 — quale sia il principale suo fondamento, 997.

PENSIERO il suo movimento incomincia da' giudizi, 302 — quando giovi al suo sviluppo la teoria degli ordini della riflessione, 998—quali siano la sua regola media, 31—si può distinguere in comune, dialettico ed assoluto, 36—il pensiero dialettico si può chiamare anche critico, *ici*—il pensare comune non giunga che alla verità parziale, 38 — quale propriamente si denomini pensare dialettico e critico, 39—il periodo di questo pensare si esplica in tre generi di filosofia, 42—pensiero libero non dee conformarsi col pensiero puro, 1 n.—otto questa parola pensare si sogliono comprendere tutti gli atti delle facoltà intellettive, 64—qual differenza corre tra le cose pensate e la forma diversa con cui si pensano, 94.

PERCEZIONE (intellettiva), diceasi quell'operazione della mente, colla quale essa apprenda il sentimento (già reale) come essere ed oggetto, 307 — gli oggetti suoi primitivi si dicono reali oggettivi, 309 — la

percezione non si possono avere se non si abbia l'essere, e all'essere non si può riflettere se non si abbiano le percezioni, 702—come si spieghi questo circolo, 705—nella percezione vi è implicitamente contenuto un *assenso*, 308—presa da sé r.o. è propriamente ragionamento, 68 n.—è una delle funzioni della ragione per se stessa necessaria, 69—percezioni si chiamano anche quei giudizi, coi quali si fa l'applicazione immediata dell'essere al sentimento e coi quali si apprenda e si afferma, 197—nella percezione il giudizio possibile non è distinto dall'assenso, 198—la sola riflessione li distingue, *ici* — che possa fare intorno ad essa una *riflessione elevata*, 200.

La percezione prima e fondamentale ha per termine il sentimento dello spazio o del proprio corpo, nei quali si contengono virtualmente tutti i particolari sensibili, 701. V. INTENDIMENTO—in essa non preceda il giudizio possibile o la *questione*, 330—il suo soggetto è costituito dall'essere nella sua forma ideale, 332-336 — la percezione delle *essenze* può essere più o meno perfetta, più o meno completa o più o meno parziale, 688 — in ogni percezione c'è un' *integrazione* naturale, immediata, distinta dall'*argomentazione integratrice*, 690 — perchè la percezione sia qualche cosa d'incognito, 1140.

Le percezioni si distinguono in naturali e artificiali, 948—le prime si acquistano coll'osservazione dei fatti e colla riflessione, *ici*—le percezioni artificiali si acquistano colla *esperienza*, 954.

La percezione per se stessa è infallibile, 913, 946—se v'ha errore, non si deva attribuire ad essa, ma al giudizio riflesso sopra se stessa, 913 — non si deve però accusarla di errore senza una *ragion sufficiente*, 915 — con essa l'uomo si mette in comunicazione colla natura, 945—somministra all'intelligenza la materia della cognizione, 946 — quanto più l'uomo ha percezioni e la osserva, tanto maggiore

è la ricchezza della materia offerta alla sua intelligenza, *ivi* — le percezioni perfezionano la facoltà intellettuale, *ivi* — ogni percezione specifica della realtà è un criterio per quella specie, di cui quella percezione si assume a tipo, 1165. — *Percezione sensitiva*, 791. **n.**

PERIPATETICI antichi, non ebbero una cognizione molto estesa dei libri di *Aristotele* e di *Teofrasto*, 21 **n.** — come dividessero la logica, 57 — materia della stessa sono per essi i diversi generi di questione, 93 **n.** — come chiamassero i predicabili, 413 — convenivano cogli *Stoici* o agli *Epicurei* nel riporre il principio delle cognizioni nel senso, 791 **n.** — dottrine platoniche confuse colle aristoteliche dei seguaci dell'uno e dell'altro, 829 **nn.** — o loro impossibilità di stabilire un criterio sicuro della verità o delle certezze, 1091.

PERSUASIONE, è un effetto dell'assenso, 102 — non è propriamente cognizione, ma un aiuto dell'uomo, con cui se l'appropria dandovi la sua adesione, 103 — questo effetto non altera per nulla la cognizione oggettiva, 104 — varia di grado e d'integrità, 140 — tanto rispetto alla condizione del soggetto, che rispetto alla qualità dell'oggetto, 150-151 — *persuadere* vuol dire muovere la volontà all'assenso, 1143 — come si possa accrescere la persuasione coll'educazione, 153 — quali altre cause e ragioni possano renderla più forte, 154-157 — da che provengano nell'uomo alcune persuasioni senz'appoggio, 170 — la persuasione diviene tanto più forte, quanto più forte è in quelli, che la sostengono, 296 — di che la formazione dei costumi e delle massime comuni della società, 297 — la forza della persuasione non dipende dal ragionare scientifico, sebbene per questo rimanga più convalidata, 769 — la ferma persuasione è cosa relativa al soggetto ed è uno degli elementi della certezza, 1064.

Le cause della persuasione sono l'attività naturale della mente, l'at-

tività personale e volontaria e la abitudine mentale, 1107-1142 — la persuasione è un'adesione priva di dubbio o d'inquietudine dello spirito od una notizia, 1110 — in essa si distinguono due gradi, l'adesione semplice o l'assenso esplicito, 1111 — la prima si può chiamare persuasione implicita e virtuale, 1112 su essa si fonda la facoltà della persuasione rispetto al primo elemento, 1113 — secondo il grado del quale può essere la persuasione più o meno forte, *ivi* — le persuasioni fortissime possono essere parziali od irragionevoli, 1114 — l'assenso esplicito è il secondo elemento della persuasione, 1115 — dietro le leggi del quale si spiegano i vari fenomeni, che si osservano nello spirito umano relativamente alla persuasione, 1117 — questo terzo dall'ordine rende ideale, e può essere più o meno praticamente efficace, 1118-1120 — di quanto specie sieno le persuasioni che riguardano l'ordine morale, 1121 — le grandi persuasioni pratiche circa le massime morali formano gli uomini virtuosi, 1122 — non sono però tali le persuasioni immaginarie, *ivi* — le persuasioni circa le massime prudenziali formano uomini accorti, scaltri ed arditi, 1123 — quella differenza passa tra la persuasione, che hanno per oggetto la verità, e quelle che hanno per oggetto l'errore 1134 — la persuasione composta di questi due elementi, adunque e assenso, ha una duplicità in sé ed appartiene ad una cognizione consapevole, 1139 — quali fatti dell'intendimento umano si spieghino colla distinzione tra la cognizione semplice e la persuasione delle cognizioni, 1140.

È necessario distinguere la persuasione dall'esterno loro manifestazioni, 1143 — l'uomo che vive nella società ha bisogno di tutto due, *ivi* — se posso l'uomo infondere in altrui una persuasione ed ottenerne la manifestazione, 1147-1148 — si negò da alcuni, fondati sul falso sistema della libertà di pensare, 1149 — sulla mancanza

di un giudice competente nella disparità di opinioni, 1150 — quali sieno i mezzi a riconvenirli dell'errore di questa obiezione, 1151-1160 — la persuasione si deve anche distinguere dall'appagamento, 1161.

PERTURBAZIONE dell'attenzione, strumento di assenti erronei per scambio di oggetti, 268.

PERVICACIA d'intelletto, uno dei vizi della disputa, 865.

PETIZIONE di principio, specie di sofisma, nel quale si pronda la conclusione di un sillogismo per mezzo di provare se stessa, 741 — il che anche chiamasi *circolo vizioso*, o lineare, ivi — in questo sofisma cadono specialmente i sensisti, 742 — esso non ha luogo necessariamente se non quando la proposizione che si vuol provare, è erronea, 743.

PETULANZA, uno dei vizi della disputa, 865.

PIACERE, suo valore come giudicato da alcuni, 276 — causa di errori, 277 — ed una delle cause anche degli assenti gratuiti, 228.

PIGRO. V. *IGNAVA RATIO*.

PIRATICA, dicesi quella parte della *Ginnastica* appartenente al genere *ingenuitico*, che senza esiger nulla dall'avversario, cerca destrukimento convincerlo con raziocini diretti, 841.

POLITICA libertà ed eguaglianza politica, 268 — politica astratta, donde provenga e quanto possa esser dannosa, 1123 — perchè le proposizioni ideali riscuotano nelle cose politiche persuasioni sì forti, 1120 — partiti politici, 747 — donde una causa degli errori dei politici, 250.

POPOLO, quanto precipitoso all'assenso, 283 — da che si deva partire per convincerlo di errore, 524 — il falso amore della popolarità in politica quanto influisca a danno della verità, 1155.

POSSIBILITÀ, può stare insieme con un'altra possibilità che lo sia contraddittoria senza distruggersi, 110 — non cui due realtà, 111 — da ciò la distinzione di un ordine

dall'altro circa le materie in essi contenute, 113 — facilità di correre dalla possibilità nell'esistenza, quanto dannosa, 801.

POST HOC ERGO PROPTER HOC, specie di sofisma, 719 — quando vi s'incorra e da chi, 957.

POSTERIORITÀ uno dei tre modi dialettici di predicare, 442-443 — quale ne sia l'ampiezza in una proposizione rispottivamente ad un'altra, 812 — ciò che ha più di posteriorità si considera come più comprensivo, 813.

POSTPREDICAMENTI d'Aristotele, 439 n.

POSTULATI del ragionamento, non abbisognano di dimostrazione essendo dati dalla natura, 309.

POTENZA, ha un senso più ristretto della parola *facoltà*, 132.

PRATICO. V. *NORMALE*.

PRECOGNITI, diconsi quelle notizie, che precedono nella mente alla dimostrazione, 780 — e si presuppongono secondo la qualità della questione proposta, 783 — Aristotele li distingue dalle *prenozioni*, chiamando con questo nome le notizie che riguardano l'esistenza e la qualità della cosa (alle quali si aggiunge anche la definizione del nome), 784 — o *precogniti* il subbietto a il predicato conosciuti per tali prenozioni, 785 — importanza di queste prenozioni, 786-789 — sono quattro: l'essere in universale (prenozione primaria ed assoluta), le determinazioni dell'essere, o la percezione e persuasione della sussistenza, o la concezione *deontologica*, 790 — gli Stoici non ammettevano che due prenozioni, i *verdi* e la loro comprensione, 791 n. — prenozioni dello esso divino ammesse dagli Epicurei, ivi — Crisippo per instabilire il criterio della certezza aggiungeva al senso le prenozioni, 1089 — e gli Epicurei confundavano la verità alle prenozioni, non meno che al senso ed alle passioni, 1090 e nn.

PREDICABILI, sono cinque secondo Aristotele, cioè *genere*, *specie*, *differenza*, *proprio*, *accidente*, 413 — ed hanno per base le idee esprimenti

relazioni ideali di predicati tra loro, *iri*—ossia l'estensione ideale della dieci categorie, 415—difetti principali di questa classificazione, 415 o n.—come chiamati dai Peripatetici, e dagli Scolastici, 413.

I predicabili (*ideologici*) si devono distinguere in due classi secondo la loro *estensione* e *comprensione*, 399—e si devono portare al numero di sette, 416—cioè *essenza* universalissima, *essenza generica* ed *essenza specifica*, che sono tratti dall'estensione, e *differenza specifica*, *proprio*, *accidente* e *reale*, tratti dalla comprensione, *iri*—questa classificazione non riguarda punto il soggetto ed è *ideologica*, 417—I sei ultimi sono sei classi d'idee sotto le quali si possono classificare tutti i predicati possibili, 455.

PREDICAMENTI, si chiamano dall'autore i modi di predicazione, ossia i modi ne quali un predicato può convenire a un soggetto, 402—e risultano dalle dieci classi dei predicati possibili, 410—e sono le dieci relazioni diverse che i predicati possono avere verso i soggetti, 455—la classificazione dei predicamenti ha per base la relazione, che il predicato ha col soggetto, 417—in essi si comprendono i cinque modi di priorità enumerati da Aristotele, 444.

PREDICATO nei giudizi primitivi è costituito dall'essere nella sua forma reale, 336—sebbene risulti da più parti, si unisce al soggetto, in quanto è uno, 465—più predicati si possono occultare sotto una sola parola, 463—quali si dicano da Aristotele *sempi predicati*, 415 n.—i predicati si distr. uniscono in dieci classi secondo la diversa specie di identità, che passa tra essi o il soggetto, a cui si attribuiscono, 409—e sono l'*equivalente*, l'*ideale antecedente*, il *condizionale*, il *primo dell'essenza*, la *relazione essenziale*, l'*essenziale*, la *parte conseguente all'essenza*, il *proprio*, l'*accidentale*, la *relazione reale accidentale*, *iri*—questa classificazione è *dinamica*, 411.

La relazione di un predicato al soggetto è *antecedente*, *concomitante* o *conseguente*, 417—tutti i predicati in generale possono essere *soggetti*, 419—data questa triplice relazione nascono i tre modi dialettici dietro i quali uno stesso predicato può attribuirsi a più soggetti, 441—quanto è maggiore l'identità del predicato col soggetto, tanto è maggiore la sua priorità di predicazione, 443. V. **POSTERIORITA'** e **SIMULTANEITA'**—il predicato deve essere usato nello stesso senso, perchè due proposizioni sieno veramente contraddittorie, 501—quali sofismi possono nascere da una cognizione confusa del predicato, 718.

PREDICAZIONE, dicesi quell'operazione mentale, che congiunge o disgiunge le cose date in separato ed unite, 412—predicazione *præter ordinem*, quale dicesi dagli Scolastici, 420.

PREGIUDIZIO vero, distinto da *pregiudizio falso*, e quando abbia luogo, 98-99—da che sia prodotto un pregiudizio qualunque, 170—e quali ne sieno le sue conseguenze, 172—regola generale per evitarli i pregiudizi, 176.

PREMESSE si chiamano le due prime proposizioni di un *sillogismo*, 545—quale sia il loro ufficio, 555—l'una si chiama *maggiore*, l'altra *minore*, 556—ne' sillogismi *condizionati* la maggiore è quella che contiene la condizione, *iri*—o che afferma più cose, 557—negli *assoluti*, quella che ha un concetto più esteso o contiene una collezione più numerosa, 558—se la conclusione non ha che individui, quel termine che designa gli individui con un concetto più esteso deve entrare nella maggiore, 559—I *Logici* danno per carattere della maggiore che essa contenga il predicato della tesi, 564—la generale delle due premesse è la maggiore quella che afferma o nega più estesamente, 561-562—ovvero: è quella che virtualmente contiene il contenuto delle altre due, 563—ovvero ancora: deve esser quella che contiene il tutto, di cui

primariamente si predica, 576 — non è però sempre necessario nelle premesse osservare quest'ordine, 566 — queste nel comune discorso si collocano in un ordine inverso: 567-569 — è inesausta la regola: « da premesse particolari non si può concludere cosa alcuna », 586 — le premesse si suppongono accordate per vero quando si vuol cavare la conclusione, 629 — se una di esse è negativa deve essere negativa anche la conclusione, 633 — se è particolare e vaga o singolare, tale para deve essere la conclusione, *iei* — se le premesse particolari o singolari sono false, è possibile il sillogismo, 635 — quando le premesse sono affermative universali, la conclusione non può essere affermativa particolare, 636 — le premesse di un sillogismo si distinguono in *ipotecliche*, *probabili* o *false*, 772

PRENOZIONI. V. PRECOGNITI.

PRESUNZIONE, è una facoltà che appartiene a quella degli *assenso*, o che soggiace all'arbitrio, 147 — quando sia necessaria per operare, 218 — tiene luogo di verità, 219 — presunzione piena, quando posta legittimamente, 220 — a quando sia causa dell'erroneità dell'assenso, 265-266 — presunzione naturale e *razionale*, 1145.

PREVENZIONE, da che sia prodotta, 170.

L'PRIMO dell'essenza, uno dei dieci predicamenti, 409-410.

PRINCIPI PRIMI del ragionamento, sono de' giudizi universalissimi per sé evidenti, 197, 339 — si dicono *primi*, perchè formulati i primi dalla mente, *iei* — *principi*, perchè da essi derivano tutti gli altri giudizi, 338 e 351 — sono tre, di *cognizione*, di *identità* o di *contraddizione*, 338 — dando ai casi che servono di criterio a conoscere la verità di quei giudizi inferiori, 1057 — oltre a questi ce ne sono altri di un secondo ordine, cioè di *causa*, di *sostanza*, a d'*accidente*, di *soggetto*, di *persona*, e di *assoluto* o *relativo*, 362 — si dicono *principi* del ragionamento perchè ne costituiscono la

base, da cui si trae la dimostrazione, 361 — nel sofisma detto *peffazione* di principio, per questo vocabolo s'intende la conclusione di un sillogismo, che si chiede venga accordata qual principio d'*argomentazione*, 741 — di più si danno dei principi dialettici speciali, che riguardano l'ordine intrinseco dell'essere, 644-645 — sono vari secondo i diversi modi interiori dell'*argomentazione*, 648, 657, 667-669, 677, 684-686 — principio della *ragion sufficiente* e principio della *Religione*, 681 — principio *razionalistico*, 817 — principio del *minimo mezzo*, 964 n. — *principi medi*, quali si dicano, 907 — principio *soggettivo*, 433 — principio *intellettivo*, *iei* — principio *personale*, 1100. V. **ATTIVITÀ**.

PRINCIPIO DI COGNIZIONE si esprime: « l'essere è l'oggetto dell'intelligenza », 338 — donde si tragga, 337 — può chiamarsi il principio dell'essere, 343.

PRINCIPIO D'IDENTITÀ, si esprime: « quello che è, è », 338 — donde si tragga, 337 — può chiamarsi il principio dell'ordine dell'essere, 343 — procede dal principio di *cognizione*, 344 — la sua formula può anche prendersi come un equivalente del principio di contraddizione, 349 — coll'applicazione di questo principio si prova la verità o la falsità delle *proposizioni*, 516-518 — regola per l'applicazione di questo principio, 532 — si prova l'identità partendo tra il *soggetto* e il *predicato* paragonandoli con un terzo termine, 542 — questo principio applicato all'*argomentazione* diviene più esplicito dicendo: « due cose eguali ad una terza sono eguali tra loro », *iei* — che con più chiarezza si può esporre in due proposizioni: « ciò che si predica di tutto, si predica anche di ciò che si contiene nel tutto », e « ciò che si nega di tutto, si nega anche di ciò che si contiene nel tutto », 570 — perchè si dica di tutto o non del tutto, *iei* — dichiarazione di questa parola *tutto*, 571 — uso di questo principio nella dimostrazione dall'intrinseco, 806.

PRINCIPIO DI CONTRADDIZIONE, si esprime « l'essere esclude il non essere », 342 — procede dal principio d'identità, 345 — si può suddividere in tre altri principi parziali della tesi, dell'antitesi o della sintesi, o della ragione sufficiente, ivi — dal principio dell'antitesi viene il principio dell'esclusione del medio, ivi — loro formule, ivi o 346 — ed uso loro, 347 — col l'applicazione di questo principio si prova la verità o la falsità delle proposizioni, 516-518 — estensione di questo principio, 529 — e regole medie da esso prodotte, ivi — regole per l'applicazione di questo principio, 531 — uso di esso nella dimostrazione dell'intruso, 806.

PRIORITÀ, uno dei tre modi dialettici di predicare 441 — quando abbia luogo, 442-443 — Aristotele enumera cinque modi di priorità, cioè di tempo, di natura, di ordine, di dignità e di causa, 444 — le premesse in un sillogismo si devono enunciare secondo l'ordine della loro priorità, 554-555.

PROBABILE V. PROBABILITÀ.

PROBABILITÀ, ha per fondamento un segno dell'essere affermato, o non appreso, 1070-1072 — s'intende dalla connessione (non però necessaria) di due entità, l'una delle quali si apprende (ed è il segno) e l'altra si conghietture da esso, 1073 — dietro questa conoscenza si distingue la probabilità in razionale e sperimentale, 1074 — la probabilità razionale si può trarre dalla cognizione della natura o dagli accidenti della due entità connesse o dai casi simili, 1075 — nel primo caso dicasi probabilità filosofica, nel secondo probabilità matematica, ivi — la prima si scopre colla meditazione, ma non si presta al calcolo matematico, come la seconda, 1076. V. ASSENSO.

Gli Scettici professavano di acquistare il probabile, 794 n. — il probabile è definito da Aristotele: « ciò ch'è approvato da tutti o dai più o dai sapienti, cioè da tutti quelli, o dai più di questi, o dai più noti ed illustri », 849 n. — come sia

definito da Cicerone, ivi — quanto possa valere il calcolo delle probabilità applicato alle testimonianze, 905-908 — probabilità dell'evento straordinario, 916 — eventi improbabili o straordinari, se meritino fede, 919 — si deve distinguere l'avvenimento improbabile ad accadere dall'avvenimento già accaduto, 921 — o da un avvenimento di difficile osservazione, 922 — questioni varie sulla probabilità della verità o falsità dei testimoni quando questo si assoggettano al calcolo, 926-929.

PROCESSO analitico o sintetico, 752-754.

P'RONUNCIAZIONE, sua arte a chi specialmente utilissima, 1030 — può far variare di significato un vocabolo, 734 — di qua il sofisma che diceasi della pronunziatura, ivi.

PROPORZIONE, uno dei modi interiori dell'argomentazione, 673 — si fa quando conosciamo la ragione quantitativa dei due termini, s'induce quale essere deva quella di un terzo cognito ad un quarto incognito, ivi — la ragione quantitativa può essere crescente o calante, quindi le due argomentazioni a minori ad maius o a maiori ad minus, 674 — le sue forme più comuni si riducono a tre, 675 — quest'argomentazione talora induce certezza e talora probabilità, 676 — quali ne sieno i principi dialettici speciali, 677 — ad essa si riducono le operazioni dell'aritmetica, 678 — via essa pure si comprendono la moltiplicazione o la divisione, 679.

PROPOSIZIONE chiamasi un giudizio espresso con vocaboli, 374 — la natura delle proposizioni consiste in una certa identità tra il soggetto e il predicato, 393 — di qua la loro conversione, ivi — si deve distinguere il valore della forma concettuale della proposizione, 395 — ove una proposizione sia vestita di fatti mentali, per scioglierne il sofisma, conviene ridurla alla forma propria, 447 — che si ribatteggia per ridurre una proposizione negativa dalla forma impro-

pria alla propria equipollente, 448 — come si possa dimostrare la falsità di una proposizione, 503-515 — si dimostra vera ogni qual volta si trova inchiusa in un'altra vera, 516-529. V. PRINCIPIO d'identità e di contraddizione o dell'argomentazione. — Per quali ragioni una proposizione non apparisca evidentemente contenuta in un'altra, 534 — una proposizione può essere o non essere identica sotto tutti i rispetti, 704 — il principio generale per distinguere una proposizione vera da una falsa sta nel rilevare se il predicato s'identifica col soggetto, 741 — nell'uso comune del linguaggio certe proposizioni preso rigorosamente sono false o per rapporto a ciò che si sottintende sono vere, 731 — i Sofisti si giovano di questi usi per renderle ambigue, *ivi*.

La forma della proposizione è una nel suo tutto, o *trina* ne' suoi elementi, 541 — ogni proposizione è composta di due termini (*soggetto* e *predicato*) e di una affermazione, 544 — tre proposizioni formano un'argomentazione, *ivi*. V. SILLOGISMO — la qualità essenziale o formale di ogni proposizione è la verità, 596.

L'estensione della proposizione è misurata dal soggetto, la comprensione dal predicato, 602 — applicazione di questa regola alle proposizioni negative, 604-605 — l'ampiezza di una proposizione verso di un'altra può essere di quattro maniere, cioè di *estensione*, *comprensione*, *posteriorità* o *correlazione*, 812 — ai tre primi modi di maggior ampiezza od universalità corrispondono le tre specie di necessità distinte da Aristotele, *ivi* n.

Le proposizioni si distinguono dalla loro *quantità* e *qualità* 375 — questo possono servir di base per classificarle, *ivi* — prendendo per base la prima, si classificano in *universal*i, *parziali* o *singolari*, 376 — la seconda, in *affermanti* o *neganti*, 379 — le *universal*i e *singolari* si chiamano *fisse*, 578 — e le *parziali* *vaghe*, *ivi* — inoltre le proposizioni altre sono *semplici*,

altre *composte*, 381 — confrontando diverse proposizioni tra loro se ne scopre la loro relazione mediata o immediata, 388 — le relazioni immediate più notabili sono l'*opposizione*, e l'*equipollenza*, 389 — quindi anche la distinzione delle proposizioni in *opposte* ed *equipollenti*, 390-394 — e *convertibili* ed *inconconvertibili*, 394-395.

Proposizioni affermanti o *affermative*, in esse il predicato si prende in tutta la sua comprensione, non nella sua *estensione*, 380 — ogni proposizione affermativa è implicitamente negativa, 454.

Proposizione ambigua, 731. V. ANFIBOLOGIA.

Proposizioni aumentative, (V. GIUDIZIO d' *Aumento*), possono essere l'una vera e l'altra falsa, e la falsa contenere una *subcontraria* vera, 507.

Proposizioni causali sono quelle che congiungano colla particella *perchè* o simili la causa all'effetto, 382 — quando sieno vere, *ivi*.

Proposizioni collegate quali si dicano e come distinte dalle *ambalterne*, 583.

Proposizioni comparative, che affermano o negano la convenienza di un soggetto ad un dato predicato, 384.

Proposizioni composte sono quelle che contengono in sé giudizi 381 — o si distinguono in composte apertamente e composte velatamente 382 — le composte apertamente sono le *copulative*, le *disgiuntive*, le *condizionali*, le *causali* o le *incidenti*, *ivi* — le composte velatamente sono le *esclusive*, le *eccezzive*, o le *comparative*, 384 — queste secondo si dicono dai Logici *esporibili*, 387 — alle proposizioni composte appartengono anche quello che dai Logici si chiamano *modali*, 386 — perchè sia falsa la proposizione intera basta che sia falso anche un solo de' giudizi in essa compresi, 461 — per giudicare della falsità o verità di una proposizione composta si deve prima ridurla a giudizi semplici, 494 — come si conosca quando e' e coo-

tradizione velata tra proposizioni composte, 508-515.

Proposizioni condizionali, sono quelle che affermano o negano sotto condizione, 382 — quando sono vere, *ieri* — tengono luogo di maggiore nel *sillogismo ipotetico*, 672.

Proposizione contraddittoria è sempre complessa o la contraddizione sia implicita, e si può risolvere in due, che si contraddicono, 123 — è semplice o la contraddizione apparisce dal suo confronto con un'altra, 453 — quali sieno le regole per conoscere quando due proposizioni semplici sieno contraddittorie, 494-496 — non sono contraddittorie quelle proposizioni tra le quali si ne può concepire una media, *ieri* — in quali casi si dicono proposizioni contraddittorie soltanto apparentemente, 497-501 — come si conoscano in generale le proposizioni contraddittorie, 504 — si dicono contraddittorie due o più proposizioni, quando l'una di esse nega totalmente o parzialmente ciò che l'altra afferma, 451 — e si distinguono dalle *contrarie*, *ieri* — una proposizione contraddittoria d'una altra vera, è falsa, 493 — in quali casi si possa giudicare con sicurezza che due proposizioni sieno contraddittorie, 504 — una proposizione contraddittoria di una falsa, è vera, 493 e 508-515.

Proposizioni contrarie si dicono quelle, l'una delle quali nega parzialmente ciò che l'altra afferma o negando totalmente afferma in pari tempo o nega qualche altra cosa, 451 — si distinguono dunque in due classi, 452 — differiscono dalle *contraddittorie*, trovandosi però anche in esse la contraddizione, 453 — le proposizioni contrarie possono essere tutte *esplicite*, quanto *implicitate*, 454 — quanto facilmente si possa prendere per contraddittoria una proposizione che è solo contraria, 504 — due proposizioni contrarie possono essere entrambi false, benchè non possano riuscire entrambi vero, 506.

Proposizioni convertibili ed inconvertibili. V. *CONVERSIONE*.

Proposizioni copulative sono quelle che uniscono più proposizioni semplici mediante una particella copulativa, 382 perchè quella sia vera devono esser vere tutte queste, *ieri*.

Proposizioni determinative, sono quelle che determinano il soggetto o il predicato, 383 — non possono chiamarsi *incidenti*, *ieri*.

Proposizioni disgiuntive, sono quelle, che uniscono più proposizioni con una particella disgiuntiva, 382 — quando sieno vere, *ieri*.

Proposizioni eccettuatrici, sono quelle che eccettuano qualche cosa da ciò, che affermano, 381.

Proposizioni equipollenti, si dicono due proposizioni, che esprimono lo stesso giudizio con diversi vocaboli o in una forma logica diversa, 394 — nel ragionamento l'una può sostituirsi all'altra, 392.

Proposizioni esclusive, son quelle che attribuiscono il predicato a quel solo ambito, 384.

Proposizioni esplicative. V. *Proposizioni incidenti*.

Proposizioni esponibili. V. *Proposizioni composte*.

Proposizione evidente, 806. V. *DIMOSTRAZIONE* e *SILLOGISMO*.

Proposizioni false. V. *Proposizioni contraddittorie*.

Proposizioni figurate, non si possono talora giudicare vere, se non si convertono in proposizioni di parole proprie, 474.

Proposizioni fisse sono quelle in cui il soggetto è pienamente determinato, tali sono le *universali* e *singolari*, 378 — come si possano distinguere dalle *proposizioni vaghe*, 587-588 — le proposizioni fisse qualunque sieno, si possono sempre adoperare nel *sillogismo* come *totali*, 589.

Proposizioni incidenti diconsi le meramente *esplicative*, 382 — possono essere anche false restando vera la principale, *ieri*. V. *DETERMINAZIONE* — un epiteto non necessario a determinare il soggetto nasconde una proposizione incidente, 385. V. *GIUDIZI COMPLESSI* — difficoltà, che s'incontra talora nel

distinguere se sieno puramente *esplicative* o *determinative*, 466.

Proposizione media, dicasi quella che si assume tra due, qual mezzo per conoscere come l'una sia contenuta nell'altra, 533. V. ARGOMENTAZIONE.

Proposizioni modali appartengono alle composte, o sono quelle che esprimono il modo col quale il predicato conviene o ripugna al soggetto, 386.

Proposizioni neganti, o *negative*, in esse il predicato si prende in tutta la sua estensione, non nella sua comprensione, 389.

Proposizioni opposte si dicono quelle, una delle quali afferma ciò che l'altra nega, 390 — e sono di più specie, *ieri* — si distinguono in *opposte implicite* e in *opposte totali e parziali*, 449-450 — cioè in *contraddittorie* e *contrarie*, 451.

Proposizioni parziali (o *particolari*), si dicono quelle che hanno per soggetto una collezione incompleta, 376 — o completa, ma solo per esagerazione, *ieri*.

Proposizioni proprie si dicono dal Wolbo quelle proposizioni singolari, in cui subito è *fisso*, non *vago*, 634.

Proposizioni semplici, si dicono quelle che esprimono un sol giudizio, 381.

Proposizioni singolari sono quelle che hanno un soggetto singolare, 376 — e sono tali anche quando il soggetto esprime una collezione, se il predicato si attribuisce al tutto della medesima, 377. V. *Proposizioni proprie*.

Proposizioni subalterne si chiamano dai Logici quei giudizi particolari in cui si può spezzare il giudizio universale, 461 — se è vero questo, vero è anche il primo, se il soggetto è *affermativo*, 509 — che si deve osservare quando il soggetto sia *negativo*, 510 — se la proposizione contraddittoria della subalterna è vera, è vera altresì la contraddittoria della principale, 513-514 — per provare una proposizione falsa, basta provare ch'è vera la contraddittoria di una sua subalterna, 515.

Proposizioni subcontrarie, quali si chiamano dai Logici, 498 *ieri* — una proposizione falsa può contenere una subcontraria vera, 547.

Proposizioni universali, rispetto al sillogismo sono quelle che hanno per soggetto una collezione completa di cose, 376 — la partizione delle proposizioni in universali e particolari può produrre di molti equivoci, 538. V. TOTALITÀ — non si possono mai avere dall'esperienza, ma solo dalla contemplazione delle essenze, 726 — osservazione sopra i casi simili, *ieri*.

Proposizioni vaghe si dicono quelle in cui il soggetto non è pienamente determinato, come sono le *parziali*, 378. V. *Proposizioni fisse*.

Proposizioni vere, il loro carattere è che si riconosca in ciò che forma l'oggetto della questione, quel tanto di essere, che è in caso, nè più nè meno, e che deve essere espresso dal predicato, 1062. V. *Proposizioni contraddittorie*.

PROPRIETÀ' delle cose, a che si riduca, 433.

PROPRIO, uno dei dieci predicamenti, 403-410 — numerato da Aristotele tra i cinque predicabili, 413 — dall'autore tra i sette, 416.

PROSILLOGISMO. V. SILLOGISMO.

PROVE giudiziali, su quale specie di sillogismi si appoggiano, 592 — metodo probativo, 750.

PRUDENZA, è cosa distinta dalla scienza, 839 — uno de' suoi fonti è l'analogia, 699 — *massime* prudenti, 1123.

PSICOLOGIA, riconosce a suo fonte primario l'osservazione interna, 951 — donde una delle cause degli errori de' psicologi, 761.

Q

QUADRATO, o *tetragono*, dicasi da Platone colui che è si fermo per intimo convincimento nelle sue cognizioni da non poter esserne smosso, 831 — Aristotele lo dice *inconcusso*, *ieri*.

QUALITÀ', è una delle categorie di Aristotele, 413 — intorno ad essa

versa una delle quattro questioni possibili 784 — relativamente alle proposizioni per qualità s'intende la natura affermativa o negativa della loro copula, 375 — tutto ciò che si considera sotto la forma di qualità può ricevere i copulativi avere ed essere avuto, 431.

QUANDO (IL), una delle categorie d'Aristotele, 413.

QUANTITÀ, una delle categorie d'Aristotele, 413 — relativamente alle proposizioni per quantità s'intende l'estensione del loro soggetto, 375 — quanto siano difficili i retti giudizi intorno alla quantità se manca una misura determinata, 276 — ciò di che eccede una quantità maggiore paragonata con una minore, diceasi *differenza materiale*, 317 — la quantità d'essere determina gli enti finiti, 315. V. DIVISIONE.

QUESTIONE, è la forma sotto cui si presenta una verità da dimostrarsi, 781. V. DUBBIO METODICO — finché dura, c'è uno stato che diceasi d'ignoranza, 96 — da essa partivano i Peripatetici alla ricerca del vero, 93 n. V. SCOLASTICI — la questione si esprime colla voce *Q*, come domanda, 330 — la questione formulata appartiene all'ordine della riflessione, 331 — non si devono confondere insieme questione, giudizio possibile, assenso e ragione dell'assenso, 782 — Aristotele riduce le questioni possibili a quattro: *esistenza, quiddità, qualità e ragione o fine*, 784 — *questioni irrisolte*, quelli si chiamano dall'autore, 787 — *questioni teoretiche*, in quali casi si devono distinguere da quelle d'applicazione, 904 — quanto importi che venga osservato l'ordine delle questioni, 983 — alcuno si credono di facile soluzione perchè si giudicano dalla sola forma dialettica, sotto cui si presentano senza conoscerne il fondo, 984 — quale regola si deve tenere nell'esame di esse, 985.

Nella questioni si guadagna molto anche quando si arriva ad una soluzione negativa, 987 — o a trovare e fissare i limiti entro ai quali cade

il punto del vero che si ricerca, 988 — o a stabilire una media, che serva di norma nel giudizio della probabilità, 989 — o a trovare comechessia i diversi modi possibili dell'essere di una cosa contrari agli apparenti, 990. V. ABITUDINE — donde ne viene anche la ricerca della ragione sufficiente di un modo in luogo di un altro, 991 - 992 — o dell'ideale perfetto e dell'archetipo delle cose, 993 — le questioni che si presentano alla mente sono ragione sufficiente a farla passare dalla potenza all'atto, 1175.

Questione sbagliata, nome di un sofisma che ha luogo, quando s'impone all'avversario un'opinione che egli non tiene, 746 — donde proceda e come possa sciogliersi, 747 — si cade in questo sofisma quando si cava la dimostrazione da ciò che è straniero alla tesi, 796 — necessità di ben distinguere il proprio d'ogni questione, 797 — in questo sofisma è caduto il Laplace, 925.

QUIDDITÀ, intorno ad essa versa una delle questioni possibili ammesse da Aristotele, 784.

QUOD NIMIS PROBAT NIHIL. PROBAT, sentenza degli Scolastici, 800. V. TESI.

R

RAGIONAMENTO, è un'applicazione continua del lume della ragione, 8 — si distinguono in esso il lume, che si applica, o la cosa, a cui si applica, *ver* — si definisce: « il complesso delle operazioni della ragione contenute in qualche suo scopo », 68 — il ragionamento ideale è uno degli elementi della cognizione umana, 304 — postulati d'ogni ragionamento sono che sia noto l'essere a chi ragiona, ed esprimamente il sentimento, di cui si ragiona, 309 — tanto l'idea dell'essere quanto il sentimento sono essenzialmente necessari per ragionare, 310 — quali sieno i principi 338 e 362 — dai quali il ragionamento trae la dimostrazione, 363 — il ragiona-

mento disteso si compone dalle operazioni intellettuali, *percezione, intuizione, riflessione, giudizio, assenso, deduzione, e argomentazione* variamente intrecciate, 749 — lo scopo del ragionamento è triplice, conoscere e stabilire la verità (*metodo dimostrativo*), trovarla (*inventivo*), e comunicarla altrui (*didascalico*), *ivi* — il ragionamento si distingue in *comune e scientifico*, 764 — scientifico è quello, che sa rendersi conto dei passi obli per conseguire il vero, *ivi* — suoi vantaggi sopra il comune, 769 — istromenti del ragionamento sono le *idee, le operazioni soggettive o i giudizi*, 971 — ciò che rende pesante il ragionamento è la forza e costanza delle illusioni, 994.

RAGIONE, facoltà dello spirito umano, i cui atti appartengono all'arte, 64 — si chiama ragione la potenza generale di applicar l'essere, 67 — e *ragionare* l'uso di questa potenza, 68 — in essa si distinguono due funzioni principali, *percezione e riflessione*, 69 — esercita la prima quando s'applica l'idea dell'essere al sentimento, la seconda quando s'applica ad oggetti già pensati, *ivi* — in senso *subiettivo*, come principio e potenza di ragionare, appartiene alla Psicologia, 72 — come *oggetto*, in cui terminano i suoi atti all'Idcologia ed alla Teosofia, *ivi* — v'ha nell'uomo un'attitudine istintiva di ragionare, 73 — che è data dalla natura e in diversa misura, 74 — e si può accrescere coll'esercizio e colla scienza logica, 75 — donde l'abito di ragionare con prontezza, facilità, diletto e sicurezza, *ivi* — perchè i primi atti della ragione sieno complessi, 84 — presa insieme tutta l'operazione, si attribuiscono alla ragione tanto l'atto intellettuale del soggetto assenziente, quanto l'atto a quello conseguente, 135 — l'uomo deve procurar di conoscere i limiti dell'umana ragione, non che quelli della propria individuale, 716 — il *Lamentans* contrappone alla ragione individuale la ragione universale, e le confonde tutte due col *consenso degli uomini*, 933 n.

Ragione (oggettiva), è quel lume che fa conoscere allo spirito, che ciò che un dato giudizio afferma nell'ordine della possibilità, è, 188 — si vede la ragione di un giudizio, quando si vede, che ciò che si afferma con esso non può esser altro da ciò che si afferma, 194 — è dunque una virtù, che emana dall'intuizione del *nesso necessario* tra più idee, 192 — l'assenso o il dissenso non dipende sempre dalla sola ragione, 156-157 — è necessario conoscere chiaramente la ragione per cui si dà l'assenso, 160 — e se è confuso, prima di giudicare si deve rendere *chiaro*, 176 — le ragioni all'assenso altro sono *intrinseche* al giudizio possibile, altre *estrinseche*, 193-195 — la ragioni *intrinseche* sono i giudizi primitivi, e un'autorità infallibile, 212 — in quali casi l'assenso proceda secondo ragione, e in quali contro ragione, 225 — scopo della dimostrazione è anche quello di dare la ragione della verità di una proposizione, 774 — si danno ragioni apparenti, verosimili e probabili, 240 — questo preso isolatamente possono essere causa di errori volontari, 241 — ma non sempre colpevoli, 243 — ragione teoretica e pratica del Kant in opposizione tra loro, 39 — ragione in astratto, 1180 — ragione universale, 933 n.

RAGIONE SUFFICIENTE si deve distinguere dalla *ragione prevalente*, 944 — la prima sola è necessaria alla deliberazione della volontà, *ivi* e n. — le ragioni sufficienti della mente per passare dalla potenza all'atto sono due generali: la presenza a lei di un ente, e la presenza attuale di una questione, 1175 — a questo si aggiungono, quando l'uomo è sviluppato, il piacere del sapere, e l'*abitudine* della mente a chiedersi la ragione, 1176, — perchè gl'idioti si appagino facilmente, *ivi* e 1177.

Principio della ragion sufficiente, a qual ordine dell'essere appartenga, 684 — questo principio comprendo i due canoni: « non assumere di più nè di meno di quello

che valga a spiegare tutti i fenomeni, 964 — applicato alla Provvidenza prende la forma di *principio del minimo mezzo*, *ivi*, n. — su questo principio si appoggia quel modo interiore d'argomentare, che disinal sottrazione nella sua terza specie, 668. V. STIMOLO.

RAGIONI ULTIME, o *prime* si dicono quelle che contengono in sé le ragioni di tutta la verità inferiori, o nella quali si riposa l'ultimo intendimento, 826 — talora si prendono per ultime anche quelle che non sono tali, 827 — quando l'uomo conosce una cosa nelle sue ultime ragioni si dice che ha la scienza, 828 — questa però è diversa dall'assenso, 829 — queste ragioni possono essere nel principio o nel fine della cognizione, 830 — perchè sia necessario che siene alla fine, *ivi* — si dicono poi ragioni ultime o supreme, non assolutamente, ma rispetto alla mente, 1163 — perchè la mente trovi in esse il suo appagamento deve conoscerne i confini e limiti della propria natura, *ivi* — la cognizione di questi limiti induce la distinzione di tre specie di ragioni ultime, cioè la *formale*, la *reale* e la *morale*, 1165 — le quali costituiscono la teoria della filosofia, 1173.

La ragione formale suprema è data all'uomo nell'idea dell'essere, merè la quale conosce anche le altre ragioni, 1165 — ad eccezione della *suprema reale*, *ivi* — è necessario distinguere le ragioni reali dalla semplici cognizioni reali o materiate, 1169 — ciò che si dice della suprema reale è a dirsi anche della suprema morale, 1171 — di questo dua non si può avere che una cognizione negativa e virtuale, 1165 — chi volesse tentare di conoscerla positivamente, tenterebbe l'impossibile, 1179-1180.

RAZIOGINIO, si compone di più giudizi, 87 — è lo stesso che *argomentazione*, 533 — *principio razziocinativo*, 817.

RAZIONALISMO, su che fondato, 1180.

RAZIONALITÀ, è dell'essenza dell'uomo, 74 — principio soggettivo razionale, 758 — *probabilità razionale*, 1073.

REALE (II), uno dei sette predicabili, il massimo comprensivo, 416 — il reale è una specie di manduttore dal pensiero, ed ha virtù di attirare più prontamente un primo assenso, 1147.

REALITÀ, ha un ordine diverso da quello della possibilità, 113 — è uno dei modi dell'essere, 1099 — senso equivoco in cui usa questa parola l'Hegel, 1092 n.

REDARGUZIONE, lo stesso che *elenco*, 850.

REGOLE MEDIE, prodotte dal principio di contraddizione, 529 — quali sieno le principali, *ivi* — si possono usare come base del ragionamento, 266 — regola media dialettica per isvelare ed evitare i sofismi, 718.

Regole oggettive, 402 — regole per conoscere la verità o falsità dei giudizi o della proposizioni, 401 — regola del metodo in comune, 763.

REGRESSO, uno dei quattro modi interiori d'argomentare, 701-702 — come si distingua dal *circolo solido*, 707 — suo uso nel passare dalla causa all'effetto, e poi dall'effetto alla causa, 708 — in esso si ebbattono anche *Aristotele*, *ivi* — fu a torto negato da alcuni, *ivi* — ha tre parti, *ivi* — in che consista l'argomenta di regresso nel dimostrare le ragioni ultime, 834.

RELAZIONE, si trae dal paragone degli oggetti tra loro, 319 — è una limitazione della facoltà di riflettere, 249 — quali sieno le principali relazioni di più cose tra loro, 250 — da che sia determinata la relazione del predicato al soggetto, 411 — la relazione non può essere predicato se non nel caso che sia predicato di un soggetto nel quale abbia il suo fondamento, 419 o 421.

La relazione è una delle categorie d'Aristotele, 419 — *relazione essenziale*, 433 — è uno dei dieci predicamenti, 409 o 410 — *relazione reale accidentale*, altro dei dieci predicamenti, *ivi*.

RELIGIONE, il suo principio si fonda sull'ordine intrinseco dell'essere, o si esprime: « l'ento finito dipende dall'infinito », 684 — la verità della Religione si appoggia non tanto sulla dimostrazione, quanto sull'evidenza del lume interno comunicato all'uomo da Dio, 895—quale sia il primo problema, che devo risolvere chi si trova fuori della Religione cattolica, 1007.

V. CHIESA.

RETTORICA, è l'arte di persuadere, 1144.

RIASSUMERE quello che si sa, quanto giovi per conoscere dove incominci quello che non si sa, 986.

RICERCHE. V. QUESTIONE.

RICEVERE, uno dei nove *copulativi*, 428—che coll'altro: *esser ricevuto*, si subordina all'aver—429 o si dico quando incomincia l'aver o l'esser avuto, 432—come si distingue dal patire, 437 e 439.

RIDICOLO, quanto sia furto o seducante per impedire od eccitare all'assenso, 298—e quanto pericolosi i suoi effetti, ivi—quando è solo è segno sicuro per conoscere gli uomini leggieri, 299—si può talora usare contro l'errore, o a difesa della verità, 800.

RIFLESSIONE, è quella funzione della ragione, che ha luogo quando questa applica l'idea dell'essere ad oggetti già pensati, 69 — o dicei quella facoltà, che ha il soggetto razionale di considerare i vari oggetti conoscitivi, paragonarli e rilevarne le diverse relazioni, 311—l'uso di essa costituisce l'oggetto proprio dell'arte di pensare, 69 — e produce le scienze, 7-8 — necessità che ha per questo dell'intuito dell'essere universale, 312—le sue operazioni si riducono alla formula: « paragonare gli oggetti dell'essere universale e, mediante questo, paragonarli tra loro e rilevarne le differenze e le relazioni », 313—in questa prima operazione la riflessione si compara come una *sintesi*, 314 — nelle riflessioni che sopravvengono come potenza analitica, ivi—come ciò avvenga, 315.

V. SPECIE—la riflessione col pa-

ragone compie la *sintesi* degli oggetti ritenendone le varie relazioni, che gli uniscono insieme, 319—la riflessione importa sempre una fatica, 282.

Una riflessione di un ordine inferiore può sollevarsi ad uno superiore, 185—questa riflessione più elevata può rievocare in dubbio ciò che vuole, 200—a questa riflessione può ridursi la celebre fallacia del Locke sulla possibilità che la materia pensi, 185 — ogni riflessione importa una nuova cognizione e ci sono tanti ordini di cognizioni, quanti sono gli ordini delle riflessioni, che le prodassero, 766.

V. METODO—la riflessione scompone l'intuito in varie entità mentali, 197 — o mediante essa la volontà diventa libera dalla necessità, 212—la riflessione per via di *argomentazione integratrice* può giungere a trovare quello stesso che la percezione somministra immediatamente, 692.

La riflessione opera in modo imperfetto, « perciò è una delle cause dispositive dell'errore, 246—questa sua imperfezione dipende dalla propria limitazione, 247—occasioni dei suoi errori sono: le similitudini delle cose tra loro e le diverse loro relazioni, 249—i fatti interni, tenui, sfuggibili e molteplici, 260—l'imperfezione dell'osservazione o dell'esperienza, 261—le circostanze, 262—i ragionamenti lunghi e complicati, 263—la presunzione, 264—il *linguaggio*, 267—i segni scritti, 274—la quantità, senza misura determinata, 276 — tuttavia l'imperfezione di essa non basta sola a produrre l'errore, 278 — è impedita nel suo ufficio dalla volontà stessa affetta da opinioni preconcette, 286.

La riflessione è uno dei fonti della cognizione, 884—necessità di dirigerla o usarla ulteriormente per acquistarne sempre di nuove, 971—quanto giovi alla direzione del pensiero la cognizione dei vari ordini della riflessione, 998—questa è la via per cui si avanzano le scienze filosofiche, 999 — quanto importi che un precettore li faccia

bene distinguere ai suoi allievi, 1053.—i prodotti di una riflessione inferiore divengono materia ad una riflessione superiore, *ivi*—la riflessione non rende vero o falso un giudizio, ma solo lo trova tale qual è, 1064.—essa non è che uno sguardo della mente sull'essere stesso della cosa affermata, 1065.

Riflessione sofistica, una delle cause dell'indebita sospensione dell'assenso, 238.—come trascini seco la volontà, 240.—casi in cui si mostra difettosa, ma non assolutamente colpevole, 243.—*riflessione critica*, a che possa servire, 252 assenso riflettuto, che sia, 224.

RISPETTO, indica il modo sotto il quale si considera o si prende una cosa, 740.—*sofisma del rispetto*, quale si dica, *ivi*.

Rispetto, dicesi anche quel ragionevole e doveroso sentimento di deferenza a' migliori, 942.—questo però non deve impedire l'uso del raziocinio, *ivi*—in quali casi si deve specialmente prenderla a scorta, *ivi*—vantaggio che prestano le scotezze degli uomini grandi, 943.—ancorchè si creda che possano essere false, non si devono disprezzare, ma esaminare, 944.

Rispetto umano, come influisca sulla debolezza dell'uomo nel confessare la verità, 1155.

RISULTATO positivo, 968. V. CONSEQUENZA.

S

SAGACITÀ, si ripone da Aristotele in quell'astuzia o prontezza di trovare le cause o le ragioni, colle quali si dimostrano le cose, 877.—dovendo traggarsi da Cicerone l'origine di questo vocabolo, *ivi* n.—secondo l'autore consiste anche nel saper indovinare la natura da piccolissimi indizi, 970.

SCETTICA (LA), si definisce da Setto: « una facoltà che oppone le cose cadenti sotto i sensi (*fenomeni*) alle percepite dalla mente (*noumeni*) in qualsiasi modo », 1089—

il suo criterio non era che l'apparenza, *ivi*.

SCETTICISMO antico, è l'ultimo risultato della filosofia pagana, 20.—in che tempo sia nato e in che consistesse, 791 n.—come si distinguesse dalla dottrina degli Accademici, *ivi*—suo carattere è la disparazione di conoscere il vero, 782. V. DUBBIO.—la prima causa d'ogni scetticismo si deve riporre nell'essersi trascurata da' filosofi l'idea dell'essere, oggetto per essenza e forma d'ogni cognizione, 1088.—coloro che riconobbero l'universale a base della scienza, si salvarono dallo scetticismo, *ivi* e n.—si prova che la questione degli Scettici cadeva sempre sullo cose inferiori all'essere coll'esame del *Pyrronismo* e dello dispute degli Accademici contro lo stoicismo, 1089 a nn.—perchè gli Scettici negassero l'esistenza di un criterio della verità, 1142 e n.—dovendo cavassero il loro principale argomento, 1150 n.

Lo scetticismo è anche l'ultimo risultato della filosofia critica moderna, 39.—preso in Germania una nuova forma, 1092.—scetticismo *Hegheano*, *ivi*.

SCIBILE (LO), dicesi della scienza presa in senso ristretto, e considerata obiettivamente, 825.

SCIENZA, questa parola in senso ristretto significa una maniera speciale di cognizione, 825.—si può considerare sotto il doppio rispetto *oggettivo* e *subiettivo*, *ivi*—la ragione di questa restrizione della scienza in senso subiettivo è fondata nell'esigenza dell'intendimento, 826.—la scienza in questo senso è nell'uomo quando questi conosce la cose nelle sue ultime ragioni, 828.—quali condizioni ponga Aristotele alla scienza, 829.—chi è privo dell'assenso, secondo lui, è privo d'ogni scienza, *ivi* e n.—è necessario alla scienza che l'uomo conosca l'essere come ragione 831-832.—che sia persuaso di conoscerla, 833.—e sia atto a manifestarla altrui, 834.—questi sono i tre caratteri della scienza, *ivi*—per scienza s'intende anche, secondo Massimo Tirio, l'a-

bito, le funzioni o gli atti di chi la possiede, ivi n.

Per scienza in senso obiettivo s'intende un sistema intero di cognizioni dimostrate, dipendenti da un solo principio, 836—ed è costituita dagli oggetti, che compongono la scienza sobiettiva, 835 — ciascuna scienza non prova il principio proprio, ma lo prende da un'altra superiore, 837—dalla definizione data risulta che la scienza si distingue dalla cognizione in generale, dall'intelligenza, dall'opinione, dalla fede, dalla prudenza, e dall'arte, 839—la scienza appartiene alla speculazione, l'arte all'azione, 76—la scienza si ottiene mediata la riflessione sull'atto, 77 — o perfeziona l'atto naturale o la rassigura, 10—quali sia il carattere che la distingue dalla cognizione comune, 183 — se si possa ammettere la sentenza di Platone o d'Aristotele, che la scienza sia sempre degli universali, 840 n.—che deva fare anzitutto chi vuol trattar di una scienza, 3.

Le scienze sono il prodotto del pensiero riflesso e libero, 1—si distinguono in *formali* e *materiate*, 8 — necessità della scienza logica all'incremento delle altre, 11 — perchè la divisione metodica delle scienze non possa mai riuscire recisa, 54—l'ordine scientifico è dovuto alla costanza delle illusioni, e niuna dottrina sarà ridotta a forma di scienza se non sia ridotta ad un solo principio, 994 — ogni scienza ha un metodo proprio, 1138 — cautela per non confondere il metodo di una scienza con quello di un'altra, ivi o 1139—le scienze de' *reali* non si possono formare se non se ne possiede la materia, 947 — e questa non si ha se non coll'osservare o riflettere sulle percezioni, che la somministrano, 948 — di qua le scienze di *perecezione*, 949—che si provano vere o false col riondare tutti i ragionamenti alla stessa per riconoscerne se da essa legittimamente derivano, 950 — mirabili progressi delle scienze fisiche merco l'osservazione, 951—

scienze critiche danno alla mente un'abitudine di riserva e di sospetto, 1138.

SCOLASTICI, conservarono nelle scuole il linguaggio di Aristotele, 21 — loro formule principali di green origine, ivi n.—purtono sempre dal dubbio metodico, 93 n.—le loro questioni sulla convenienza non devono ripetersi di lieve momento, 1125 n.—citati, 101 n. 957 n. 1034.

SCRITTURA (diversi sistemi di), 364 e 886. V. SEGN.

SCUOLA (LA). V. SCOLASTICI.
SCUOLE antiche di filosofia pagana non poterono sostenersi contro la barbarie, 29 — scuola d'Ateue, chiusa nel 529, ivi — scuola d' Alessandria, entusiasta, finisce cozzando col cristianesimo, ivi—scuola megarica, 863 n.—scuola indiana. V. SAINT-HILAIRE, GOTAMA e SANKIA.

SCUOLA GERMANICA o TEDESCA, 766 — suo periodo dal Kant all'Hegel, 35 — in questi e nei due intermedi, Fichte o Schelling, ha in radice un sistema, quello di « spiegar tutto attribuendo una facoltà produttiva di tutto allo spirito umano », 40 — in questo periodo non potè uscire dal pensiero dialettico, 53—appartengono a questa scuola i filosofi dinamici, 797 — i loro sistemi panteistici hanno la stessa origine dialettica, 984. 1092—lo scetticismo piglia in essa una nuova forma per opera dell'Hegel, ivi — particolari disposizioni di questa scuola alle persuasioni fondate sugli argomenti di convenienza metafisico-morale, 1126 — in casa scuola si appalesa più che altrove la tendenza ad una speculazione intemperante, 1181.

SECUNDUM QUID, termine della scuola, dicono quando si predica di un soggetto una cosa che non gli appartiene per essenza, ma sotto un rispetto accidentale, 740.

SEDUZIONE, operata per mezzo del ridicolo, una delle cause esterne dell'errore, 294.

SEGN, è un sensibile che porcepito richiama alla mente qualche

- altra cosa, 365 — si distingue in *naturale* o *convenzionale*; di così naturale, quando ha una naturale connessione colla cosa che rappresenta, ivi — i segni si possono chiamare lo gambo o meglio lo stampello del pensiero, 885 — si distinguono vari sistemi di segni, ivi o 886-887 o n. — i segni dei pensieri, ecc. si devono collocare tra i mezzi principali d'istruzione, 879 — segno infallibile della verità, 1082 — i segni sensibili della verità sono un mezzo per costringere altrui a confessarla, 1157 — quali sieno, 1158-1160.
- SELVAGGIO** (uomo), perchè precipitosissimo all'assenso, 283.
- SEMPLICI**, perchè l'uomo non sia persuaso di conoscere le cose più semplici, 1140.
- SEMPLICITA'** della virtù, in che consista, 1130.
- SENSISMO**, sua origine logica, 256 — donde una delle cause degli errori de' sensisti, 252 — loro petizione di principio, 742 — confondono l'universale con una collezione d'individui, 1088 e n.
- SENSI** (Acutezza de'), in chi specialmento si richieda, 1010.
- SENSE** o *significato* in cui si possono prendere i vocaboli, distinguasi in *largo* e *stretto*, in *distributivo* e *collettivo*, in *diviso* e *composto*, 373 — in *assoluto* rispetto, 740.
- Sense* *diviso* o *sense* *composto* o *formale*, che sieno presso i Logici, 373 — da essi prendono il nome quello due specie di fallacie o *sofismi*, che nascono dall'imperfezione del *linguaggio*, 736 — si chiama del *sense* *composto* quel sofisma, che si fonda sopra una proposizione ebo è falsa presa in quel *sense*, 737 — e *sofisma* del *sense* *diviso*, quello che si fonda egualmente sopra una proposizione che, presa in quel *sense*, è falsa, ivi — hanno luogo quando il soggetto della proposizione è complesso o composto, ivi e 738 — come si possono togliere, 739.
- SENSO COMUNE**, 936 — deve essere rispettato anche dagli inventori, 1008 — non è il *criterio* della *certezza*, ma un mezzo per costringere altrui a confessare la verità, 1153-1154 e n. — la quali così non abbia quasto valore, ivi — quali cause influiscano a indebolirlo, 1155. V. **ONORE** — *sense* *interno* de' *Circ-naici*, 1090.
- SENTIMENTO** (necessità del) per ragionare, 309-310. V. **INTENDI-MENTO**.
- SENTITO** (IL), non è oggetto della facoltà di sentire, ma semplice *termine*, 307 — il sentire come *oggetto* non è il sentire nella sua propria forma soggettiva, 307. V. **IDEA** — *sentire* è un vocabolo, che può casar preso in diversi significati, 270.
- SERIE** *Metodica*, 1029. V. **METODO** **DIDATTICO**.
- SIGNIFICATO** de' vocaboli, 731. V. **LINGUAGGIO**.
- SILLOGISMO**, voce usata per significare la forma universale del *ragionamento*, 31 — distinguesi dal *paralogismo*, ivi — si definisce: « un discorso composto di tre proposizioni, due delle quali (*premesse*) hanno un termine comune, o la terza, che riunisce i due termini diversi delle precedenti, in virtù delle stesse premesse per vero, rimane provata », 545 — il termine medio deve essere uno solo, 546 — manca la forma del sillogismo, quando l'*argomentazione* abbisogna di qualche proposizione di mezzo tra le premesse e la *conclusione*, ivi — non è però contrario alla sua forma obo le premesse suppongano davanti a sè altre proposizioni, 547 — riguardo alle quali proposizioni supposte, i sillogismi si possono distinguere in *dipendenti* o in *indipendenti*, 548 — questi secondi non si devono confondere con quelli, che hanno una proposizione evidente, 549 — i sillogismi dipendenti hanno quattro proposizioni, se si esprimesse tutta l'*argomentazione*, ivi — la prima di esse è necessaria per giustificare la deduzione, che si fa nelle altre tre, 550 — ma che generalmente si sottintende, e perciò anche il sillogismo dipendente ha tre proposizioni, lasciando sottinteso il prin-

cipio dialettico, 551 e 629 — in qual senso si dica dunque che il sillogismo ha tre solo proposizioni, 552 — i sillogismi privi della forma verbale, ma che si possono ridurre alla detta forma, si chiamano *criptici*, 553 — le forme verbali d'argomentare che si riducono al sillogismo, sono l'*enthimema*, l'*epichereina* e il *sorite*, 637-641.

L'ordine che si deve seguire nell'enunciare le tre proposizioni è quello della loro priorità o posteriorità nella mente, 554 — la forza del sillogismo consiste nell'identificazione del termine medio col soggetto e col predicato, e questa può farsi in due modi, 560 — quindi le due forme del sillogismo, *scientifico* e *popolare*, 567 — la prima è *analitica*, la seconda *sintetica*, 568 — questa ha luogo per la limitazione della mente umana, 569 — senza termine medio tre proposizioni non formano sillogismo, 630 — come si possa riassumere l'efficacia del sillogismo, 741 — come si possono distinguere i sillogismi legittimi da quelli che involgono *petizioni di principio*, *ivi* — un sillogismo può essere legittimo, e tuttavia il disputatore avere il torto, 745 — il sillogismo è indipendente dalla verità delle proposizioni, 772 — la tre proposizioni del sillogismo corrispondono in qualche modo alle tre forme dell'essere tenendo luogo di maggiore *ideale*, di minore la *reale* e di conseguenza la *morale*, 823.

Forma del sillogismo chiamasi la connessione delle proposizioni, *materia*, le proposizioni stesse, 596 — qualità essenziale delle forme, è che quella connessione sia logica, della *materia*, che esse sieno vere, *ivi* — poecono nella qualità debita alla *materia* del sillogismo i *sofismi* della prima classe, 711-731 — secondo la diversità della *materia* variano anche i modi interiori del sillogismo, 643 — di qua i suoi *principi speciali*, che riguardano l'ordine intrinseco dell'essere, 644 — come si deducano questi *principi*, 645 — secondo Aristotele i

principi sui quali si appoggia il sillogismo si devono cavare dall'induzione de' particolari, 819 — il principio primo d'ogni sillogismo è il *principio d'identità* applicato all'argomentazione, 570.

Un sillogismo solo talora non basta a compire la dimostrazione, 776 — vi si ricerca anche una lunga serie di sillogismi incatenati fra loro, 777 — questo incatenamento può procedere per due vie, o ascendente sino alle prime verità, o discendente sino all'ultima conseguenza, 778 — quel sillogismo, di cui una delle premesse serve di conclusione ad un altro, dicesi *episillogismo*, 779 — e quello che ha per sua conclusione la detta premessa, *prosillogismo* *ivi* — in che consista l'artificio del sillogismo, 809 — osservazioni del *De Maistre* sopra il *metodo sillogistico*, 861 e n. — Eulero considerò il sillogismo come il solo mezzo per scoprire la verità, 1002 — Hegel negò la forza del sillogismo della logica antica, e ne sostituì un altro, che chiamò *sillogismo di necessità*, 1092 — è confutato, 1093-1097.

Dalla sede diversa che può occupare il termine medio nelle premesse gli antichi distinsero il sillogismo in diverse classi, che denominarono *figure*, 606 e 620 — e sono quattro, *ivi* — Aristotele però non ne ammise che tre, 607-608 — difetti della quarta figura, ammessa da alcuni e che dovè essere esclusa, 609 — delle quattro figure la prima sola è perfetta e propria del sillogismo, 610-614 — perchè si ammettano la seconda e la terza figura da que' logici, che non riconoscono la quarta, 613 — che la sola prima figura abbia la forma di perfetto sillogismo si prova col principio stesso del sillogismo: e ciò che si predica o si nega di tutto, si predica o si nega d'ogni cosa contenuta nel tutto, 615 — e di più colla stessa definizione del sillogismo, *ivi* — donde risulta l'imperfezione delle tre altre figure, 616-618 — regola delle figure imperfette, 618-619 — oltre alla figura

si devono distinguere anche i modi del sillogismo, 620-628 — la figura perfetta può avere due modi secondo la collocazione del termine medio, 811.

Regole universali del sillogismo sono 1° che la conclusione sia contenuta nel tutto sillogistico, 597 — 2° che il termine medio sia di un'estensione almeno pari a quella del soggetto e di una comprensione almeno pari a quella del predicato, 599-603 — applicazione di questa regola ai sillogismi negativi, 604-605 — sillogismo perfetto dicevi quello che contiene accuratamente la conclusione nelle premesse, 610 — la prima di queste regole ha luogo quando tanto i termini quanto il loro nesso conservano lo stesso significato in tutto il sillogismo, 732 — peccano contro questa regola i *sopismi* della seconda classe, 732-744.

Regole speciali del sillogismo sono 1) che consti di tre proposizioni, 629 — 2) le quali abbiano un unico termine medio, 630 — 3) che i tre termini, del sillogismo conservino un valore identico, 631-634) che il termine medio non sia riportato nella conclusione, 632 — 5) che nella conclusione non ci sia più d'affermazione o di negazione che nelle premesse, 633 — 6) che quando il soggetto è vago, le premesse non siano entrambi singolari, o entrambi particolari, 634 — 7) che le due premesse non possano essere entrambi negativo se non nel caso che il mezzo termine stesso sia negativo, 635 — 8) che non ci sia bisogno di far intervenire qualche altra proposizione per l'identificazione del termine medio col soggetto o col predicato della tesi, 636.

Secondo David, Aristotele distinse cinque maniere di sillogismi, l'*apodittico*, il *dialettico*, il *sopistico*, il *rettorico* ed il *poetico*, 30 — sillogismo dialettico chiamasi da Aristotele quello che procedendo bene nella forma non ha le premesse necessarie, 846 — o lo nomina *aggressione* od *epicheirema*,

849 — sebbene non sia sempre coerente a se stesso, ivi s.

Dalle tre specie di argomentazione si hanno tre specie di sillogismi, *entici*, *concettuali*, e *verbali*, 571 — i primi sono quelli, no' quali l'entità espressa nel termine medio si paragona all'entità di ciascuno dei termini della tesi, ivi — appartengono ai sillogismi entici anche quelli nei quali l'essere cangia di forma categorica, 572 — come si applichi ad essi il principio primo d'ogni sillogismo, 575-589 — i *sillogismi concettuali* sono quelli nei quali si paragona la forma concettuale del termine medio con quella de' due termini della tesi, 571 — esempio, 579 — donde abbia origine questa specie di sillogismi, 590 — come si applichi ad essi il principio primo del sillogismo, 593 — i *sillogismi verbali* sono quelli nei quali si deve paragonare la forma verbale del termine medio con quella de' due termini della tesi, 574 — esempio, 574 — come si possa ad essi applicare il principio primo del sillogismo, 594-595.

Due altre specie di sillogismi risultano dalla classificazione dei predicabili, 577 — cioè i *sillogismi di estensione* e i *sillogismi di comprensione*, ivi.

Inoltre si distinguono i sillogismi in *assoluti* o *categorici* e *condizionati*: i primi sono quelli, nei quali le premesse affermano o negano senza condizione, 556 — i secondi quelli, ne' quali una delle premesse afferma o nega condizionatamente, ivi — questi sono di due specie, *disgiuntivi* e *ipottetici*, ivi — in queste due specie la maggiore afferma più cose della minore, 557 — negli assoluti poi ha priorità sopra l'altro quella dei termini, che ha il concetto più esteso o che contiene una collezione più numerosa dell'altro, 558.

Altre specie di sillogismo sono il *coniuntivo*, 672 — il *proprio*, obo dicevi dal Wolfo quello di proposizioni singolari il cui soggetto è fisso, 634 — e il quale è ammesso universalmente dai Logici moderni,

iri—o il *fondamentale*, che è quello che riassume in sé una lunga serie di sillogismi inentenati tra loro, 777—analisi neonata delle parti che lo compongono, 793-822.

SIMILITUDINE di una cosa coll'altra rendo difficile la sua definizione per una limitazione della facoltà di *riflettere*, 249 — non conviene che sia ammessa per argomento dimostrativo, 748—perché le similitudini o gli esempi facilitino tanto all'uomo la *persuasione* di conoscere, 1150.

SIMPATIE. V. ANTIPATIE.

SIMULTANEITÀ 'uno dei tre modi dialettici di predicare, 441 — dei due di simultaneità (di tempo o di natura) distinti da Aristotele, il solo secondo appartiene alla simultaneità logica, 444.

SINONIMI, si dicono più vocaboli che hanno lo stesso significato; e sinonime od univoche, quelle cose che hanno comune il vocabolo e l'essenza, 370 u.

SINTESI, funzione della mente, che si esercita colla *riflessione*, 314 — e si compie della stessa col paragone, 319 — da questa funzione procedono le varie forme d'argomentare, iri — alcuni logici attribuirono l'insegnamento della verità alla sintesi, 751 — processo *sintetico*, quale dicasi, 752 — o quali forme d'argomentare gli appartengono, 754 — *metodo sintetico*, 750.

SINTESISMO della natura, è una delle principali leggi dell'ordine intimo dell'essere, 701 — sopra di essa fondesi quel modo di argomentare che chiamasi *circolo solido*, iri — si trova da per tutto, 705 — il principale e originario sintesismo è quello delle tre forme dell'essere, iri — esiste egualmente un sintesismo tra la natura e Dio, apposta esistente la natura, iri — sono legati dalla legge del sintesismo l'intelligente finito ed il sconziato, 706. **V. COGNIZIONE.**

SISTEMI filosofici, quali si possono dire immediatamente *dogmatici*, 38 — *sistemi panteistici* della Germania, 984 — anche i sistemi orronici possono apportare qualche vantag-

gio al progresso delle scienze, 1905 — *sistemi dell'essere* *unicosabissimo* perché trovi difficoltà ad essere ammesso, 1110.

Sistemi di segni e di scrittura, 885-887 e u.

SITO, una delle *categorie* d'Aristotele, 413.

SOCIALISTI, donde venga una delle cause de' loro errori, 251.

SOCIETÀ donde si spieghi in forza, con cui si formano i costumi comuni della società, le sue mode, le sue massime, ecc. 297 — l'uomo si mette in comunicazione colla società col mezzo del *linguaggio*, 884 — la società è la prima maestra dell'individuo, 889 — la società umana ha bisogno di *persuasioni* comuni o di una manifestazione di esse, 1143 — l'uomo che vive in questa società ha il potere di comunicare le sue persuasioni non solo, ma anche di suscitare in altrui, 1154 — quale sia il limite di questo potere, 1146-1147.

SOFISMA perché non si deva confondere col *paralogismo*, 31 — i sofismi sono *argomentazioni* apparenti, 710 — si dividono in tre classi, la prima è di quelli il cui vizio consiste nella falsità delle *premesse* del *sillogismo*, iri — le apparenze ingannevoli di questa classe di sofismi nascono a) da una cognizione confusa del *subietto*, 711 — donde quelli dell'*assurdo implicito*, dell'*infinito non compreso* o dell'*indeterminato*, 712-717 — e dell'*assurda divisione*, 980 u. — b) da una cognizione confusa del *predicato*, donde i sofismi della *falsa causa*, del *fatto falso*, e dell'*imperfetta enumerazione*, 718-726 — c) da un difetto nel nesso tra il *subietto* ed il *predicato*, 727 — donde i sofismi dell'*accidente* o del *genere*, 728-731.

Appartengono alla seconda classe i sofismi che peccano contro la forma del *sillogismo*, 732 — e sono quelli dell'*equivocazione*, della *pronunciazione*, del *parlare figurato*, del *sensu composto e diviso*, del *rispettivo*, della *petizione del principio*, della *conse-*

guenza, e delle molte interrogazioni, 733-744.

Appertengono alla terza quei sofismi la cui falsità risulta non tanto dal vizio dell'argomentazione quanto dall'intento della disputa, 745—sono quelli della *questione sbagliata* o dell'*ignoranza dell'elenco*, *iri* a 746-747 — regola dialettica media per evitare e svelare ogni maniera di sofismi, 748.

SOFISTICA (*Arte*), come distinguaasi dall'*Eristica*, 842. V. DIALETICA.

SOGGETTIVISMO della *Scuola Germanica*, a che condotto, 41.

SOGGETTO, umano, ha la facoltà di muovere tutto se stesso senza tramezzo d'altra potenza, 131 — è propria di lui la facoltà dell'*intelligenza*, *iri* e 132 — come influisce la condizione del soggetto sull'*assenso* stesso, 150 — possiede nella sua semplicità a identità l'*idea* e il *sentito*, 758 — il soggetto intelligente si può unire all'*essere* in tre modi, 1099.

Principio soggettivo, parebbe man nobile dell'*oggettivo*, 413 — diceasi *razionale*, per l'attività di cui è dotato e per cui può passare di cognizione in cognizione, 758. V. INTENDIMENTO.

SOLERZIA, diceasi da Aristotele l'attitudine di conghietturare in brevissimo tempo il mezzo opportuno al fine, 279.

SOLUZIONE V. QUESTIONE.

SOPRANNATURALE (*Stato*) è diverso nello stato presente di via da quello che sarà nello stato di termine, 1164. V. SOVRINTELLIGENZA.

SORITE, diceasi quell'argomentazione, in cui si nascono in luogo di uno più termini medii ad esso equipollenti, il primo de' quali s'identifichi col soggetto e l'ultimo col predicato della tesi che si vuol dimostrare, 641 — su che si fonda l'artificio di quest'argomentazione, *iri* e 1002 n.

SOSPENSIONE dell'*assenso*, secondo gli antichi, è di due specie, 1089 e n.

SOSTANZA, una delle *categorie* di Aristotele, 413. V. SPECIE.

SOTTRAZIONE, è una dei modi in-

teriori dell'*argomentazione*, 656 — quale ne sia il principio dialettico speciale, 657 — è di quattro specie, 658 — la prima ha luogo quando sottratti tutti gli oggetti del pensiero o parto di essi, si conchiude al nulla o al rimanente, 659-664 — ad essa unita coll'*addizione* si riduce l'altra specie d'*argomentazione* chiamata *dilemma*, 662 — la seconda, quando provata l'*assurdità* contenuta in una proposizione possibile, si conchiude alla nullità della stessa, 665-666 — il principio speciale di essa procede da quello di contraddizione, 667 — la terza, quando non trovandosi la *ragione*, che mostri certa una proposizione, si conchiude alla falsità o al dubbio della stessa, 668 — il suo principio è quello stesso della *ragione* sufficiente, *iri* — la quarta quando rimosso il dubbio, con cui viene espressa una proposizione, si conchiude all'affermazione, 669 — che si deva osservare circa quel dubbio, 670 — che si ricerchi per l'*efficienza* di quest'argomentazione, 671-672 — a questa specie si riduce l'*argomentazione*, per *esclusione*, *iri*.
SOVRINTELLIGENZA umana, non è una potenza, ma una funzione della *ragione*, per la quale paragonando il campo del possibile col campo del reale ne conosce l'infinita distanza e i propri limiti, 1165.
SPECIE, è l'*idea* che raccoglie l'essenza specifica, e si distingue dal *genere* per una maggior comprensione, 414 — quando si usa nella definizione dell'*induzione* s'intende per essa una classe qualunque di oggetti determinata da un concetto, 652.

Specie piena, diceasi il concetto pienamente determinato, 315 — o *Popolazione*, con cui si fa, chiamasi *universalizzazione*, *iri* — se poi con un'altra riflessione si astraggono gli accidenti dell'oggetto a si ritiene la *sostanza*, si ha la *specie astratta sostanziale*, *iri* — se all'opposto prescindendo dalla sostanza si considerano i soli accidenti, si ha la *specie astratta accidentale*, *iri* — la *specie piena* diceasi anche l'*esemplare* del-

Poggetto, ici — il concetto della specie astratta sostanziale è quello che comunemente si esprime in forma di *definizione*, 316 — da questo due specie astratte con una nuova astrazione si formano i *generi sostanziali e accidentali, ici* — la specie piena è il concetto della maggior comprensione e della minor estensione, 318.

Specie, uno dei cinque *predicabili* d'Aristotele, 413.

SPECULAZIONE *intemperante*, donde proceda, 4179. V. **FILOSOFO**.

SPERIEZA. V. **ESPERIENZA**.

SPIRITO umano, sue tre operazioni *intelligenza, giudizio e raziocinio* assegnategli da Aristot. I, 28 — nella *Scuola Germanica* è divenuto tutto insieme *oggetto e soggetto*, 41. V. **INTENDIMENTO** — sua funzione universale è quella di particolareggiare cioè *delimitare* o limitare l'universale, 812 — lo spirito si può unire alla verità secondo natura in tre modi, 1100 — la posizione della verità rispetto allo spirito non può cangiare, ma può cangiare la disposizione di questo, rispetto ad essa, 1103 — e in tre maniere secondo le varie *attività* naturali e personale, 1104-1106.

SPIRITUALI (*cose*), non bene distinte dalle *materiali* sono causa di *errori*, 255 — i quali sono l'origine logica del *materialismo*, del *sensismo* e dell'*antropomorfismo*, 258.

SPONTANEITÀ, come distinguasi in *libertà*, 136 — la spontaneità volontaria può essere sotto certe condizioni dominata dalla forza della volontà libera, 222. V. **ASSENSO**.

STATO di *Natura*. V. **ROUSSEAU**.

STIMOLO, presta la *ragion sufficiente* dei movimenti dell'*intendimento* umano, 761 — quali sieno gli stimoli ad imparare, 872-874.

STOICI, riducevano la logica alla sola arte di giudicare, 57 — loro *precozioni*, 791 n. — si divisero in due scuole sotto *Cleanthe* e *Crisippo*, *ici* — loro disputa contro gli *Academici* intorno al criterio della verità, 1089 — e nn. — sono chiamati

da *Plutarco* i *patroni dell'evidenza*, perchè non ammettevano esistenti che i soli corpi, *ici* — la scuola di *Epicuro* toglie la distinzione fatta da essi tra i sensibili veri, o gli apparenti, 1090. e n.

STRAORDINARIETÀ. V. **EVENTO**.

STROMENTI per le *sperienze* sono uno dei mezzi d'istruzione, 879 — *stromenti cogitativi*, 971.

STUDIO assiduo, 878.

SUBALTERNE o

SUBCONTRARIE. Vedi **PROPOSIZIONI**.

SUBIEITTO, nei *giudizi primitivi* è costituito dall'essere nella sua forma ideale, 336 — ogni predicato può essere *subietto*, ma ci sono due subietti (*l'individuo reale e la relazione*) che non possono essere predicati che a certe condizioni, 419-421 — i subietti ontologicamente si classificano in *reali, dialettici* (ideali o mentali) o *morali*, 422, 423. V. **ASTRATTI** — rispetto poi ai predicati si classificano in *antecedenti, concomitanti o susseguenti*, 424. V. **AVERE** — in quanti modi si possa un predicato stesso attribuire a più subietti, 440-443 — che sia necessario osservare intorno al subietto di due proposizioni contraddittorie per riconoscerle tali, 497-500 — un subietto può essere compreso in un altro numericamente, materialmente, razionalmente, 513 — quali *sofismi* possono nascere da una cognizione confusa del subietto, 711-717 — e quali da una proposizione difettosa nel nesso fra esso e il predicato, 728-731 — *subietto antecedente*, 398 — *subietto complesso*, quale si dica, 461 — nel caso del subietto complesso acciocchè la proposizione sia vera, il predicato deve identificarsi col subietto totale, 736 — *Subietto composto, ici*. V. **SENSO**.

SUPERSTIZIONI, loro fonte preciosa, 720.

SUPPOSIZIONE di *subietto*, 434 — ciò che si suppona si conosce attualmente meno di ciò di cui si parla, 706. V. **PRESUNZIONE**.

SUSSEGUENTE si dice di una delle relazioni del predicato col subietto,

417—*successiva reale*, 397. Vedi **CONSEQUENTE**.

SUSSISTENZA, si conferma col *giudizio soggettivo*, 320.

T

TEMPO, uno dei mezzi principali d'istruzione, 879 — la facoltà intellettuale si svolge anche in ragione del tempo impegnativi, 878 — secondo Aristotele il tempo è uno dei modi di *simultaneità* e di *priorità*, 444.

TENDENZA naturale dello spirito umano, si distingue in *intellettuale*, *morale*, ed *endemologica*, 228 — quando quest'ultima segue la prima nell'operare, c'è armonia, e quando se ne allontana, disordine, *ici* — da questa tendenza nascono gli *assenti gratuiti*, *ici* — ad essa appartengono gli istinti, 230 — e ad essa pure si riduce l'*abitudine*, 231 — in qualunque modo operi ha sempre il carattere della *fretta*, 232 — come influisce all'indebita compersione dell'ossesso, 235.

TEODICEA, si fonda sul principio del minimo mezzo, 964 n.

TEOLOGIA Razionale, è la scienza ultima o la più sublime e complessa della Filosofia, 837.

TEOSOFIA, quegli dottrine ad essa spettano, 55 e 418.

TERMINE medio, di una *proposizione*, dicei quello che ha un'eguale convenienza co' due estremi, 254 — non bene distinto da questi diviene causa di errori, *ici* — il termine medio di un *sillogismo* non entra mai nella conclusione, 546 — dalla diversa collocazione di esso risultano le varie *figure* de' sillogismi, 606 — se il termine medio è duplice, non c'è conclusione possibile, 630.

Il termine della *percezione* è diverso del termine dell'*intuizione*, 701 — non si può parlare del termine senza supporre il principio, 706 — *termine* *prior* e *termine* *posteriore*, 536.

TESI, prima di essere dimostrata si presenta allo spirito in forma di

questione, 781 — conviene distinguere ciò che è proprio della tesi, da ciò che è *straniero*, o che è comune, 796 — quando si vuol dimostrare di più della tesi si urta facilmente contra l'adagio: *quod minus probat, nihil probat*, 800. V. **SILLOGISMO** e **CONCLUSIONE**.

TESTIMONIO, dicei propriamente quegli che dopo ciò che ha percepito col suo sentimento medesimo, 891 — ed è una delle vie per cui si comunica una dottrina o *cognizione* qualunque, *ici* — la scienza che tratta del valore o dell'uso dei testimoni *Arte critica*, 892 — questi si distinguono in *mediati* ed *immediati*, *ici* — e la loro testimonianza in *umane* e *divine*, 895 — donde provengano le ragioni speciali per dubitare della veracità di una testimonianza, 898-900 — ci possono essere delle ragioni anche estranee al fatto ed ai testimoni, e possono distinguersi in *negative* o *positive*, 901 — loro valore, 902-904. V. **CALCOLO** — dottrina fondamentale del valore dei testimoni, 913-915. V. **PROBABILITÀ** — testimoni immediati sono quelli che attestano delle proprie percezioni, 936 — mediati, quelli che attestano le percezioni altrui, *ici*. V. **TRADIZIONE** — il testimonio della natura umana non deve esser confuso col consenso degli uomini, 933 n.

TETRAGONO. V. **QUADRATO**.

TOPICA degli antichi era piuttosto un trattato di *eloquenza*, che di *logica*, 1012.

TOTALITÀ, risulta anche da un'espressione contenente una collezione parziale, 586-589. V. **TUTTO**.

TRADIZIONE del sapere, quanto importa che sia gelosamente conservata, 944 — si distingue in *orale* o *monumentale* o *scritta*, 930 — vantaggi loro speciali, o vantaggi dell'una sopra dell'altra, 931 — in quali casi la tradizione orale siano fornite del più gran valore, 932.

TRASLAZIONE, una delle sei specie di moto distinto da Aristotele, 439 n.

TUTTO, parola, che si può prendere in diversi sensi, 571 — è una specie

di universalità rispetto a ciò che contiene, 586 — e può essere anche parziale, o singolare in un' istanza, *ivi* — osservazioni a ciò relativo, 587 — nel principio: « ciò che si predica di tutto, si predica anche di ciò che si contiene nel tutto » si può intendere in due modi relativi l'uno all'estensione, l'altro alla comprensione, 575-577 — si deve quindi distinguere il tutto de' sillogismi di estensione, ed il tutto di quelli di comprensione, 578-579 — nei primi il tutto è il soggetto della maggiore, nei secondi è il predicato, 581 — il tutto ne' secondi è più vario, 580 — o si può distinguere in due classi massimo, del tutto comprensivo formale e del tutto comprensivo reale, 582 — relativamente alla seconda classe si hanno dei tutti di spazio, di materia o di tempo, e dei tutti composti, copulativi e collettivi, *ivi*, e 583-585.

Il tutto fa da alcuni distinto in logico o fisico, da altri in logico, metafisico, fisico o matematico, o quantitativo, 582 n. — questo distinguimento sono incomplete, *ivi*.

Tutto sillogistico diceasi quella specie di tutto, che risulta dal legame che hanno tra loro due cose affermate, l'una delle quali tira seco l'esistenza dell'altra, 583-584 — il tutto sillogistico deve essere contenuto in una delle premesse, 586 e 589 — ove sia il tutto sillogistico ne' sillogismi concettuali, 593 — e verbali, 595 — il tutto sillogistico è il termine medio o concepito o affermato, 598.

Un tutto viene presentato all'intendimento: o dall'intuizione come dalla percezione, 704 — mediante la notizia virtuale del tutto, che si ha per la prima, si passa alla cognizione attenta del particolare, che si ha per la seconda, *ivi*.

U

UGUAGLIANZA Politica, è un'espressione, che può essere presa in un doppio senso, 268.

UNIONE del soggetto intelligente, all'essere si fa in tre modi, 1099 — o si distingue in naturale o personale, 1100 — quale influenza possa esercitare lo spirito sulla prima, 1102. — l'unione naturale si distingue in teoretica, se è fatta dalla semplice attività naturale, 1104 — e in pratica, se è prodotta dall'attività personale, 1105. V. ADESIONE.

UNIVERSALE (L'), riconosciuto come base della scienza sulvè Platone o Aristotele dallo scotticismo, 1088 n.

UNIVERSALI (GLI) non sono collezioni d'individui, 933 n. e 1088 n. — *universali medi* sono quelli che tengono un posto di mezzo tra la notizia universalissima dell'essere o le notizie particolari o percezioni, 1034 — si distinguono in universali specifici o generici cioè in universali modi meno estesi e più estesi, *ivi* — o in universali primitivi (l'essere e i principi del ragionamento) e secondari, 1035.

UNIVERSALIZZAZIONE. V. SPECIE.

UNIVOCHE. V. SINONIMI.

UNO, fu escluso per Aristotele dai dieci generi degli enti, 415 n.

UOMO, nello stato d'innocenza non era soggetto all'errore, nè a false opinioni, 5 n. e 1131 e n. — col l'istinto razionale e coll'arte naturale acquistata coll'esercizio del medesimo procederebbe ragionando direttamente al vero, 10 — la Logica gli è resa necessaria per rendersi consapevole de' suoi passi e premunirsi contro gli errori, *ivi* — sue tendenze fondamentali al vero, al bene morale ed al bene endemologico, 228. Vedi INTENDIMENTO — è fornito della facoltà di veder l'essere dappertutto dove è, 1065.

USO. V. APPLICAZIONE.

UTILITÀ, una delle cause cieche degli assenti gratuiti, 218 — come possa giudicarsi in confronto della giustizia, 276.

UTILITARISTA, donde una delle cause de' suoi errori, 253.

VALORE di una *proposizione*, non cangiarsi col cangiarsi nella *concezione* della sua forma concettuale, 395.

VANGELO, suo accordo colla *Logica*, 17—dà agli uomini la verità compiuta, ivi. V. **ARISTOTELE**.

VEDUTI (*Visa*) e la *comprensione* di essi erano le due *preziosi* ammessi dagli *Stoici*, 791 n.

VERBI, differiscono essenzialmente dai nomi, 421—opinione degli autori della *logica* di *Porto Reale* esaminata, ivi n. V. **ESSERE**, e **ATTO**.

VERITÀ, tra il conoscerla e il non conoscerla non c'è via di mezzo, 39—la verità *formale* è data dalla *Logica*, compiuta dal *Vangelo*, 17—la verità assoluta non si può avere che per *apprensione immediata*, per *dimostrazione* e per *autorità infallibile*, 939—l'uomo ha una *tendenza fondamentale* alla verità, 228—la verità è l'essere inteso dalla mente, 1047-1049—suo criterio, 1043—si deve distinguere la verità in se stessa dalle *forme logiche*, che le dà il pensiero, o dalle *forme verbali*, che le dà il linguaggio, 368—lo stesso vero prende diverse forme dal modo diverso con cui si pensa, 327 n.—quante giovi a chi scrive l'aver presente la *genealogia* della verità in quella data materia, 1011.

Le verità si possono distinguere in due classi, in quelle che riguardano la perfezione dell'uomo, ed hanno ragione di fine, 290—ed in quelle che riguardano il bene temporale dell'uomo, ed hanno ragione di mezzo, ivi—le prime contengono implicitamente tutte le verità, non così le seconde, e quindi l'amore alla prima deve essere assoluto, ivi e 281.

La verità o falsità dei giudizi non dipende dall'atto di riflessione, che si fa per accertarsi di essi, 1064—si prova la verità di un giudizio o di una *proposizione* o per conoscerla e per dimostrarla altrui, 519-521—con quali *argomentazioni*

possa dimostrarsi altrui, 522-529—diceasi *evidente* una verità quando non ha bisogno di nessun'altra *proposizione* per essere conosciuta vera, o *dimostrata*, quando ha bisogno di due altre *proposizioni* almeno, 770—diceasi poi *organata* quella verità, che è presentata allo spirito colle sue naturali relazioni, 774—l'incostanza dei *sillogi-smi* mostra che la verità sono le une dentro le altre e tutte contenute in una prima, 779—non si può trovarne una parte (*esplicita*) senza averla tutta (*implicita*), 1002.

Lo spirito può unirsi alla verità in tre modi, 1099—secondo che questa gli è presente o per *intuizione* o per *immediata deduzione*, o per *dimostrazione*, 1100—dando tre specie di *cognizioni* di esso secondo natura, 1101—quali modificazioni possano queste subire per l'influenza del principio personale e volontario dell'uomo, 1102—non si può costringere assolutamente alcuno a confessare la verità, 1149—una da ciò non ne viene, che dunque non esista la verità o la certezza, 1150—e n.—si può ricoverare chi disconosce i diritti della verità richiamandolo all'onore dialettico o al senso comune, e ai segni sensibili della verità stessa, 1153-1157.

VERO. V. **VERITÀ**.

VEROSIMIGLIANZA. V. **INVEROSIMIGLIANZA**.

VIGILANZA, questa necessaria per evitare gli assenti fruttolosi, 234.

VIOLENZA fisica. V. **LIBERTÀ**.

VIRTU'. V. **SEMPLICITÀ**.

VIRTUALITÀ *subiettiva*, quale si dica, 705—*cognizione virtuale* o *attuale*, 704. V. **TUTTO**.

VISIONE (della mente), è di due specie, *ideale* o *intellettiva* e *reale* e *sensibile*, 1125 n.—visione semplice chiamasi la cognizione immediata della convenienza di un predicato con un *subietto*, 596—*virtù visiva della mente*, ivi.

VOCABOLI, sono *segni vocali*, che si possono anche rappresentare con altri segni visibili, 364—varie classi di vocaboli, 364—loro im-

perfezione a significare il pensiero, 370 — vocaboli sinonimi od omonimi, quali, *ivi* n. — un'imperfezione de' vocaboli proviene anche dall'uso, che se ne fa, 371 — il contesto toglie talora o scema il difetto dei vocaboli, 372-373 — vari sensi, in cui possono esser presi i vocaboli, *ivi* — che si deve osservare circa l'uso e la definizione dei medesimi nel ragionamento, 474-479 — perchè uo *autologismo* non sia viziato nella forma, i vocaboli non devono variare di significato nelle tre proposizioni, 371-372. V. SOFISMI e LINGUAGGIO — in quante maniere possono i vocaboli variare di significato, 735.

VOCI *semplici* o cinque voci, furono obissanti i cinque *predicabili* di Aristotele, e perchè, 413.

VOLIZIONI *effettive*, 138 n. — volizioni *immanenti* o *abituali*, mostrano lo stato naturale della volontà, 285 — e c'inclinano agli as-

sensi erronei, 289 — come si distinguono dalla passione, 291.

VOLONTÀ, non si deve confondere colla facoltà dell'assenso, 130 — si distingue in volontà *spontanea* o *libera*, 136 — l'atto della volontà è imperante, quello dell'assenso imperato, 137 — la volontà opera dietro una ragione, l'assenso può darsi anche senza, benchè non senza una causa, 138 — sue *volizioni effettive*, *ivi* n. — l'indebita sospensione dell'assenso è sempre opera della volontà, 238 — aiutata dalla *riflessione sofistica*, 240 — volontà *libera* distingue anche da *riflessa*, 242 — i precetti non si possono dare, che alla prima, *ivi* — nella volontà giacciono le cause efficienti degli assensi erronei, 246 — in quali casi possa darsi non sinora, 285 — e come concorra per essi agli assensi suddetti, 286-290 — in quanti modi possa influire la volontà dell'uomo nella sua unione colla verità, 1102.



LUOGHI DELLA SACRA SCRITTURA



Ieri.	V. 10	288
Eccli.	III. 22	716
Matth.	VII. 16	1122
Joh.	VII. 24	720
Act.	X. 41	895

Errori

Correzioni

PAG.	XIV	lin. 23	disabornis,	disabornis;
"	XX	" 31	quo	quod
"	XXIX	" 30	che, d'assoluto	che d' assoluto
"	54	" 10	lo età	è tale
"	"	" 25	senz' esso	senz' essa
"	"	" 25	contro di esso	contro d' essa
"	107	" 20	ma pensa	ma non pensa
"	167	" 22	rivelati	rilevati
"	254	" 24	da questo principio	da questo il principio
"	346	" 37	antomasia	antonomasia
"	441	" 36	nganli	e quali
"	457	" 26	espongono	espongano
"	578	" 4	impostole	impostogli
"	613	" 29	1395	395
"	608	" 17	all' assento	all' assenso
"	651	" 47	dell' essere	all' essere

Mag 2007316

Con approvazione ecclesiastica



